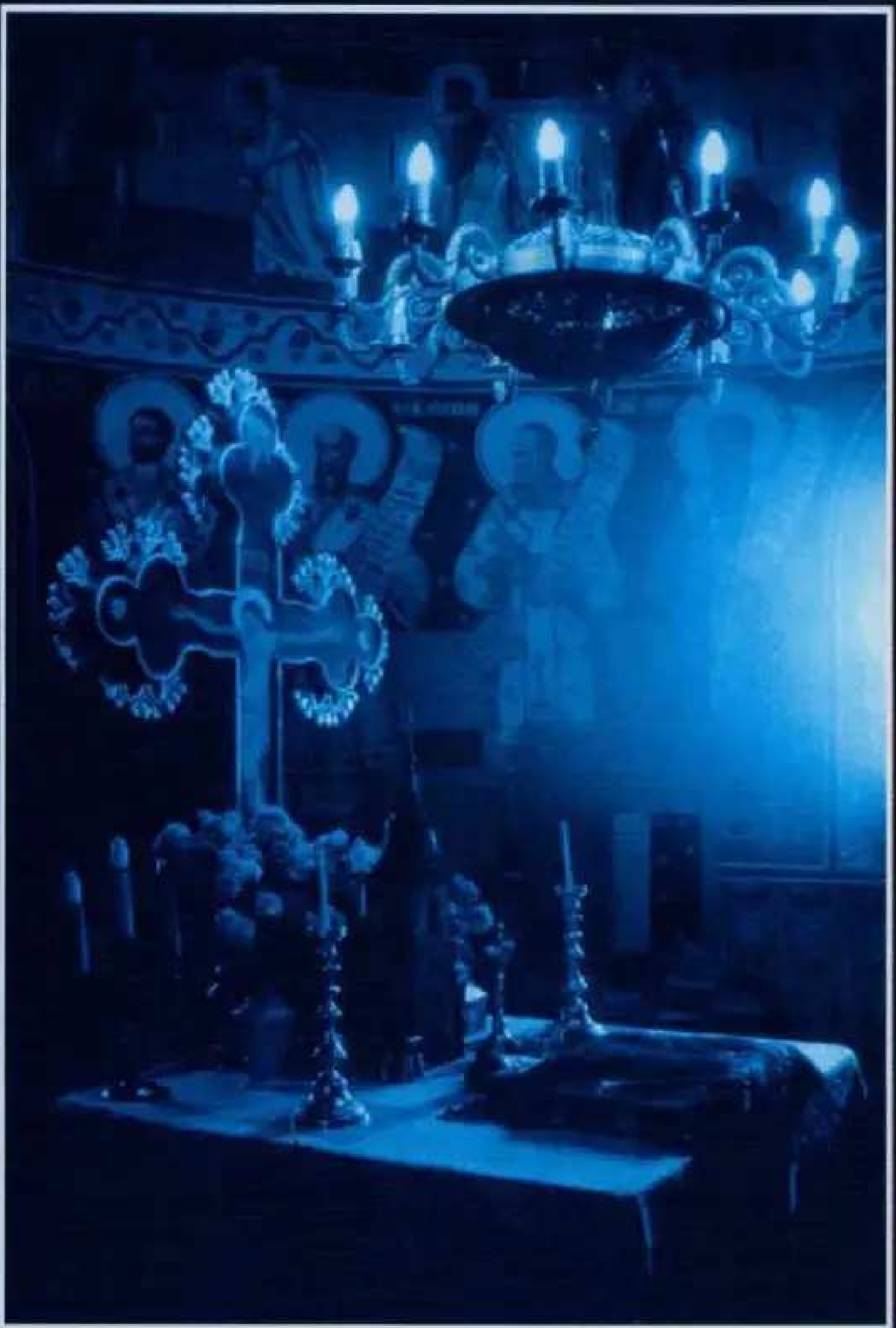
DUMITRU STĂNILOAE

Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt



DEISIS

Rugăciunea lui Iisus
şi experienţa Duhului Sfânt

Părintele Dumitru Stăniloae

Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt

Ediția a II-a

Cuvânt înainte
arhim. Gheorghios Grigoriatul

Prefață
Olivier Clément

În românește
Maria-Cornelia Ică jr

DEISIS
Sibiu
2003

Colecția Mistica

Seria Mărturii ale Ortodoxiei românești

Lector: diac. Ioan I. Ică jr

Viziune grafică: Maria-Cornelia Ică jr

Tehnoredactori și corectori: Paul și Violeta Morar

Coperta: altarul bisericii din Orlat,
foto J. Henkel.

Traducere după:

DUMITRU STANILOAË
Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit
collection „Théophanie"
© Desclée de Brouwer, 1981

© DEISIS, pentru versiunea românească

ISBN 973-9344-86-0

Notă asupra ediției

Scopul ediției de față este acela de a restitui publicului românesc câteva din textele părintelui Dumitru Stăniloae (1903–1993) care n-au putut vedea lumina tiparului în limba română în timpul vieții autorului lor, fiind însă publicate în mai multe versiuni prin diferite reviste teologice sau în volume separate în Franța, Belgia, Anglia și Grecia.

Volumul *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, prefațat de Olivier Clément cu o scurtă trecere în revistă a vieții părintelui Stăniloae, a apărut în colecția „Théophanie" a prestigioasei edituri pariziene Desclée de Brouwer (1981) fiind alcătuit din mai multe conferințe susținute de părintele Stăniloae în anii '70 în Occident. Inițial ele au apărut după cum urmează:

— „Prière dans un monde sécularisé", *Contacts* 30 (1978), nr. 103, p. 237–250 (alocuțiune la cel de-al III-lea Congres al tineretului ortodox, Amiens, noiembrie 1977).

— „Bréviaire hésychaste”, *Irénikon* 52 (1979), p. 54–68, 356–373: o serie de cinci conferințe ținute în septembrie 1974 la abația benedictină de rit oriental Chevetogne (Belgia).

Aceste articole au apărut împreună cu „Prière dans un monde sécularisé” şi într-o versiune neogreacă prefațată de arhimandritul Gheorghios Kapsanis (şi al cărui „Cuvânt înainte” îl reproducem în deschiderea acestui volum) sub titlul: *Proseuche Eleutheria Hagioteta*, Ed. Leimon, Atena, 1980, 112 p., precum şi într-una engleză sub titlul: *Prayer and Holiness: The Icon of Man Renewed in God*, Sisters of the Love of God Press, Convent of Incarnation, Faircress, Oxford, 1982.

— „Le Saint-Esprit dans la théologie et la vie de l'Église Orthodoxe”, a apărut în franceză în *Contacts* 26 (1974), nr. 87, p. 227–256, şi în engleză în: *Diakonia* 9 (1974), p. 343–366 şi *Sobornost*, series 7, no. 1, 1975, p. 4–21.

Asumându-şi dublul risc al revelațiilor arhivei Stăniloae şi al imperfecțiunilor de detaliu inerente oricărei transpuneri, versiunea de față îşi recomandă oportunitatea cu simplul titlu de restituire provizorie, dar necesară, a unora dintre cele mai frumoase şi reprezentative pagini ale părintelui Stăniloae accesibile până nu de mult doar unui cerc restrâns de specialişti.

Identificarea citatelor patristice în versiunile şi colecţiile româneşti existente (*PSB* = Părinţi şi scriitori bisericeşti, Ed. IBMBOR, Bucureşti, 1978 sq; *FR* = *Filocalia* românească, vol. I–IV, Sibiu, 1946–1948; vol. V–X, Bucureşti, 1976–1981; vol. XI, Roman, 1990; vol. XII, Bucureşti, 1991) aparţine editorului.

Cuvânt înainte*

Traducerea şi editarea acestor texte ale părintelui Dumitru Stăniloae reprezintă o mare binecuvântare pe care o va înţelege fiecare cititor. Părintele Dumitru Stăniloae reprezintă un dar preţios al lui Dumnezeu făcut Bisericii noastre şi umanităţii: „Să-I mulţumim Domnului!"

A iubit cu adevărat, din toată inima sa, pe Dumnezeu şi omul, Creatorul şi creaturile, Făcătorul şi făpturile Lui. Textele lui sunt un rod al iubirii şi în acelaşi timp o comunicare şi înălţare spre această iubire.

Membru şi preot liturghisitor al Bisericii Ortodoxe Universale a lui Hristos, părintele Dumitru a avut experienţa lui Dumnezeu. L-a cunoscut pe Dumnezeu. În Dumnezeu a cunoscut omul şi întreaga creaţie. Teologia sa nu este „intelectuală", nu este schematică, ci o revelare şi împărtăşire a vieţii veşnice.

---

[*] *Prologul* la versiunea neogreacă (vezi mai sus, „Nota asupra ediţiei"); în româneşte de diac. Ioan I. Ică jr.

Ea dă astfel măsura teologiei ortodoxe. Face propovăduirea Apostolilor şi a Părinţilor concretă pentru omul epocii noastre.

Teologhiseşte patristic, adică ortodox, şi actual în acelaşi timp. Oferă adevărul cel veşnic al lui Dumnezeu omului contemporan.

Citind cartea aceasta cititorii vor spori în credinţă. Cei care au dificultăţi în a crede vor găsi adevărul Bisericii în expresia lui cea mai autentică, astfel încât atitudinea lor în faţa acestuia va fi mai responsabilă.

S-a spus corect că mulţi din cei care au refuzat credinţa n-au respins de fapt Ortodoxia, pe care nici n-au cunoscut-o vreodată în întregime, ci doar formele ei falsificate.

Părintele Dumitru nu vorbeşte ca „individ". El este gura evlaviei strămoşeşti a poporului român credincios şi în genere a popoarelor noastre ortodoxe. Spiritualitatea lui izvorăşte din comoara inepuizabilă a spiritualităţii poporului ortodox. Ea presupune o bogată tradiţie monahală şi ascetică, o viaţă liturgică, o experienţă vie a rugăciunii. Presupune „Filocalia" şi monahismul aghioritic aşa cum au fost acestea experimentate şi trăite în România.

Călăuzit de Părinţi, mai cu seamă de sfinţii

Maxim Mărturisitorul, Isaac Sirul şi Grigorie Palama, părintele Dumitru ne ridică la o sublimă altitudine şi ne arată o privelişte minunată: unitatea şi relaţia lumii văzute şi nevăzute cu Dumnezeul Treimic; Logosul şi raţiunile (*logoi*) lui Dumnezeu în creaţie; scopul creaţiei.

Cum să vedem însă această privelişte, dacă nu avem vederea curată? Părintele Dumitru ne ajută şi aici. Ne arată modul curăţirii simţurilor sufletului. Teologia lui e în acelaşi timp mistică şi cosmică (priveşte întreaga lume), neptică (cheamă la trezirea minţii) şi interiorizată (îndeamnă la descoperirea inimii).

Această împletire reprezintă un dar special al lui Dumnezeu făcut autorului, dar de care epoca noastră are multă nevoie.

În acelaşi timp, revelând sensul adevăratei libertăţi a iubirii, părintele Dumitru face, chiar şi fără a se referi vreodată în mod concret la ele, cea mai potrivită critică a tuturor umanismelor contemporane care făgăduiesc eliberarea omului în vreme ce de fapt îl ferecă implacabil în universuri închise lipsite de nădejde.

Toate acestea părintele Dumitru le trăieşte în Biserică, în calitatea ei de comuniune a harului, iubirii şi libertăţii. În Biserică Îl cunoaşte pe Dumnezeu şi pe om, Logosul şi rațiunile Lui, iubirea şi libertatea. Aşa cum o vieţuieşte şi o exprimă el, Biserica are un dinamism infinit, însuşi dinamismul iubirii infinite a lui Dumnezeu care-l cheamă neîncetat pe om să iasă din izolarea lui, să-L întâlnească, să vorbească şi să se unească cu El. Veteranul şi decanul de vârstă al teologilor ortodocşi actuali, părintele Stăniloae lasă prin opera sa teologică Bisericii lui Hristos şi lumii o preţioasă moştenire. Această moştenire e o mângâiere a inimii noastre, dar şi o povară de mare responsabilitate spirituală pentru fiecare om care o va cunoaşte.

Sfântul Munte, 13 ianuarie 1980
Pomenirea Cuviosului
Maxim Cavsocalivitul

arhim. Gheorghios (Kapsanis)
egumenul Sfintei Mănăstiri Grigoriu
de la Sfântul Munte Athos

Prefaţă

Părintele Dumitru Stăniloae este cu siguranţă cel mai mare teolog ortodox contemporan. Pe măsură ce va fi tradusă în limbile occidentale, opera sa se va afirma ca una din creaţiile majore ale gândirii creştine din a doua jumătate a secolului nostru.

Dumitru Stăniloae s-a născut în Transilvania, la 16 noiembrie 1903. Încă din copilărie el s-a pătruns de spiritualitatea poporului român, cu atât mai intensă în această regiune cu cât ea a fost mult timp contestată de o dominație străină. Pentru a schița pe scurt această evlavie originală, trebuie menționată dragostea profundă de viață hrănită de sărbătorile Bisericii şi de întreg ciclul liturgic, astfel că gesturile cele mai cotidiene devin liturgice; un echilibru destul de rar în lumea ortodoxă între simţul contemplaţiei (dat de o tradiţie isihastă neîntreruptă) şi ocupaţiile concrete, practice ale oamenilor; familiaritatea cu misterul: multe legende populare Îl arată pe Dumnezeu şi pe Sfântul

Petru străbătând pământul pentru a-i ajuta pe cei care suferă şi a-i pedepsi pe cei răi, iar micile biserici, nu doar cele rurale, dar chiar şi cele urbane, sunt pline de căldură, străbătute de viaţă şi afecţiune; în fine, unirea acestei intuiţii a persoanei cu percepţia, încă străbătută în întregime de un miraculos arhaic, a lumii ca teofanie (nu e poate o întâmplare faptul că Mircea Eliade e român). Pe de altă parte, nu trebuie uitat faptul că Ţările Române au fost şi rămân o minunată răspântie a culturilor, la contactul între Răsăritul şi Apusul Europei (pentru că România e în acelaşi timp ţară ortodoxă şi latină), între Ortodoxia greacă, slavă, arabă şi caucaziană. În România, Bizanţul a supravieţuit încă multă vreme căderii Constantinopolului ca un veritabil „Bizanţ după Bizanţ” (spre a relua titlul unei lucrări a lui Nicolae Iorga) şi s-a dezvoltat o artă (şi uneori şi o politică) ortodoxă în acelaşi timp tradiţională şi novatoare, mai cu seamă în arhitectura şi frescele exterioare ale mânăstirilor din Moldova. În România la sfârşitul secolului XVIII şi începutul secolului XIX tradiţia isihastă a cunoscut o minunată înnoire ce s-a răspândit în întreaga lume ortodoxă. Integrată până în 1918 în Imperiul habsburgic, Transilvania îndeosebi a fost locul unei întâlniri dificile dar fecunde între geniul Ortodoxiei româ-

nești, pe de o parte, și cultura și confesiunile creștine ale Occidentului, pe de altă parte...

În această perspectivă este izbitor faptul că teza de doctorat a lui Dumitru Stăniloae, susținută în 1928 la sfârșitul studiilor sale de teologie la Cernăuți, a fost consacrată *Vieții și activității Patriarhului Dositei al Ierusalimului și legăturilor lui cu Țările Române*. În secolul XVII, Dositei a jucat un rol considerabil în precizarea poziției Ortodoxiei în fața Reformei și Contrareformei, și el nu și-a putut realiza opera teologică și sinodală decât cu sprijinul Țărilor Române: apărându-și eroic autonomia împotriva turcilor, ele au luat în grija lor și multe instituții ortodoxe din Țara Sfântă și asigurau tipărirea de carte ortodoxă, imposibilă atunci în regiunile integrate direct în Imperiul otoman.

Venit la Sibiu, centrul bisericesc și cultural al Transilvaniei de atunci, Dumitru Stăniloae a fost remarcat de mitropolitul Bălan care i-a facilitat continuarea studiilor în Grecia, apoi în Germania: ucenicia pe lângă cele două Europe, descoperirea rădăcinilor bizantine, pe de o parte, şi, respectiv, experienţa provocării occidentale ce nu încetează să obsedeze gândirea ortodoxă contemporană. Provocare care nu generează la tânărul teolog nici o capitulare relativistă, nici un complex de inferioritate prost compensat prin dispreţ, ci dorinţa de a pune inteligenţa occidentală în serviciul credinţei proprii, pentru a-i trezi şi dezvolta latenţele. De acum el stăpâneşte greaca modernă (ca şi greaca patristică şi bizantină), germana, franceza; curând va învăţa şi rusa pentru a descifra mesajul novator al teologilor şi filozofilor ruşi din emigraţie. Profesor, apoi rector al Institutului teologic din Sibiu, se angajează în marile dezbateri filozofice dintre cele două războaie: elucidarea temeiurilor metafizice ale Ortodoxiei, problema relaţiilor între Biserică şi cultură, căutarea identităţii româneşti. În 1938, părintele profesor Dumitru Stăniloae publică *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (cu traducerea unor tratate inedite); alături de Preasfinţitul Vasili Krivoşein, apare ca inițiatorul renaşterii studiilor palamite în Ortodoxia secolului nostru. Strânsa unire între dogmă şi experienţa spirituală, „distincţia-identitate” în Dumnezeu între fiinţă şi energii, aceste teme ale marii sinteze teologice a veacului XIV nu vor înceta să fecundeze opera părintelui Dumitru. Total inaccesibil în „ființa" Lui, Dumnezeu se face total participabil în „energiile" Sale: e aici întreaga taină a iubirii, o uimitoare teologie a comuniunii. Iar viziunea energiilor divine, ce străbat toate lucrurile iradiind din Hristos Cel Înviat spre a îndumnezei realmente omul, permite să se confere cosmosului şi culturii întreaga lor semnificaţie spirituală. În 1943, părintele Dumitru Stăniloae publică *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, carte magistrală care, în inima celui mai înfricoşător conflict al istoriei contemporane, aduce aminte de faptul că Hristos este adevărul omului: mântuirea are o semnificaţie deopotrivă ontologică şi personală, opţiunile se precizează între dezintegrarea omului (şi a tuturor umanismelor închise) şi chemarea la un divinoumanism.

Tragediile care au marcat în România sfârşitul războiului au adus cu sine în rândurile tineretului intelectual o remarcabilă adâncire spirituală şi o înnoire a vieţii monahale. Părintele Stăniloae, preot căsătorit, tată de familie, dar a cărui gândire şi viață se înrădăcinează din ce în ce mai mult în tradiţia filocalică, devine animatorul acestei înnoiri. Din 1945 până în 1948, dată de la care partidul comunist a preluat puterea totală, el a publicat patru volume al unei mari *Filocalii* româneşti, mai amplă decât *Filocalia* greacă şi rusă. Pentru a face faţă evenimentelor şi a răspunde unei ideologii care se voia totalizante, el întrerupe ordinea cronologică a textelor în favoarea unei magistrale prezentări a lui Maxim Mărturisitorul, a cărui mare sinteză hristologică va inspira de acum înainte toate elaborările personale ale părintelui Dumitru. Publică în acelaşi timp un *Curs de teologie ascetică şi mistică* în care citatele din Sfinţii Părinţi stau alături cu cele din Blondel şi Heidegger... Locul considerabil acordat „contemplaţiei naturii”, etapă a drumului spiritual uitată în Occident, declanşează cercetările actuale ale părintelui asupra semnificaţiei ştiinţei şi culturii.

În 1949, părintele Dumitru Stăniloae este chemat în capitală unde va preda teologia mistică iar apoi, după punerea la index a misticii de către regim, teologia dogmatică până la pensionarea sa în 1978. Influenţa sa asupra intelectualilor şi a mediilor monahale este imensă. Dar trebuie să întrerupă publicarea *Filocaliei* şi să se limiteze la articole sau capitole, de altfel remarcabile, de manuale dogmatice. În 1958, într-o epocă în care România nu-şi redobândise încă independența şi va servi drept poligon de încercare pentru politica antireligioasă a lui Hruşciov, mişcarea monastică şi filocalică este decapitată iar părintele Stăniloae arestat. Va petrece mai mult de cinci ani în închisori şi lagăre. „O experiență ca atâtea altele — spune el surâzând —, puțin mai dificilă pentru familia mea." Şi adaugă apoi că aceasta a fost singura perioadă din viața sa în care a putut practica, „ține", într-un mod aproape permanent, invocarea Numelui lui Iisus...

În 1964 părintele Stăniloae este eliberat şi îşi recapătă rapid catedra la Institutul de teologie din Bucureşti. La marginea imperiului sovietic, România se distanțează de acesta aşa cum a ştiut să o facă şi altă dată la marginea Imperiului otoman. Accentul este pus acum pe patriotism, pe unitatea națională, iar în acest efort de reunificare Biserica primeşte un loc foarte controlat, dar important. Părintele Stăniloae se pune pe treabă şi lucrul său îşi dă în sfârşit roadele: din 1976 până în 1980 apar cinci volume noi din *Filocalie* cu introduceri şi note care degajă permanența şi actualitatea acestui drum. În 1978 apare o vastă *Dogmatică* în trei volume care nu-i repetă pe Părinți, ci regăseşte inspirația lor în contextul culturii contemporane: o operă puternică, capabilă să deschidă creştinismului căile secolului XXI. În acelaşi timp părintele Stăniloae participă în străinătate la numeroase întâlniri inter-ortodoxe şi ecumenice; gândirea sa începe să marcheze teologia ortodoxă mai ales în Grecia şi în Franţa, teologia protestantă din Germania, anumite curente anglicane şi mediile catolice care în Austria şi în Belgia se consacră dialogului cu Ortodoxia.

În ultima sa etapă, gândirea părintelui Stăniloae pare fundamental preocupată de dialogul cu umanitatea de astăzi, atât în suferinţa, cât şi în cercetările, speranţele şi realizările sale. El dezvoltă astfel o teologie a iubirii, singura capabilă să-l smulgă pe om din singurătatea sa angoasantă, şi a iubirii creatoare, singura capabilă să dea un sens cercetării ştiinţifice şi puterii tehnologice contemporane. Această iubire ţâşneşte din însăşi inima lui Dumnezeu, acest mister trinitar a cărui evocare magnifică o vom găsi citind mai jos eseul despre Sfântul Duh. Teologia ortodoxă este apofatică pentru că ea celebrează plenitudinea inepuizabilă a Persoanelor divine, a diferenţei lor, a unităţii şi a iubirii lor. Această respiraţie a iubirii, acest dialog în Dumnezeu Însuşi întemeiază dialogul iubitor al lui Dumnezeu cu persoanele create, şi al acestora între ele, face din timp o istorie a iubirii, din spaţiu o deschidere către celălalt în alteritatea sa, căci umanitatea şi lumea de care ea este responsabilă sunt chemate să intre în infinitul Comuniunii trinitare. „Kenoza" („deşertarea de sine"; *Flp* 2, 7) a Logosului răstignit transfigurează ontologic umanitatea chemată de acum să devină ceea ce ea este în mod sacramental în Hristos, să se înscrie în imensa mişcare de jertfă prin care Hristos distruge orice separaţie şi integrează universul în Dumnezeu. Totuşi Dumnezeu nu Se impune, discreţia Sa infinită întemeiază libertatea omului pe care Hristos îl însoţeşte chiar în revolta şi disperarea sa. Astfel în Dumnezeul Cel Viu coexistă bucuria iubirii trinitare, care sporeşte în comuniunea sfinţilor, şi pătimirea continuată de fiecare dată când oamenii refuză iubirea. Părintele Stăniloae asumă dar şi echilibrează, graţie distincţiei palamite dintre fiinţa şi energiile divine, kenotismul extrem al teologiei occidentale contemporane. Biserica Trup al lui Hristos poartă în ea şi revarsă comuniunea Persoanelor divine. Alcătuirea sa divino-umană asigură în istorie înnoirea constantă a întrupării lui Dumnezeu şi a îndumnezeirii omului, ea este „locul în care înaintăm spre înviere, laboratorul învierii" (*Dogmatica*, vol. II, p. 226).

Astfel se precizează o concepţie creştină despre om, despre devenirea sa personală şi colectivă, despre devenirea cosmică însăşi. Răspuns iubitor şi senin la exigenţele modernităţii, mai cu seamă ale marxismului, deşi acesta nu este niciodată numit. Lumea aparent fără Dumnezeu nu este condamnată, ea este în realitate o lume în căutarea lui Dumnezeu. Cum subliniază cei mai mulţi dintre Părinţi, căderea răneşte dar nu distruge natura creată, orice om rămâne o persoană infinit nobilă, creată după chipul lui Dumnezeu, iar universul, chiar străbătut de moarte, constituie totuşi un limbaj misterios al cărui sens omul are vocaţia de a-l descifra. *Logoi*-i lucrurilor iradiază din Logosul divin, iar acest subiect divin al universului se reflectă în subiectul uman a cărui raţiune este capabilă să înţeleagă aceste „raţiuni" ale creaturilor. Întruparea şi Învierea Logosului în tot ceea ce a fost creat magnetizează devenirea cosmică şi istoria umană. De acum înainte omenirea poate afla în Hristos un dinamism înnoit, energiile divine trezind în omul creat după chipul lui Dumnezeu energiile corespunzătoare, virtuţile sunt divino-umane şi părintele Stăniloae poate arăta pe bună dreptate:

1. Că omul este o persoană ireductibilă pentru că este o existenţă în comuniune;

2. Că Dumnezeu nu-l alienează pe om

2. Că Dumnezeu nu-l alienează pe om, pentru că Întruparea întemeiază totala umanizare a acestuia, îndumnezeirea sa într-o perspectivă nu monofizită, ci chalcedoniană;

3. Că mistica, atâta vreme denunţată ca o evaziune, suscită o creativitate socială, etică, culturală de neînlocuit.

(Prin acest fapt se dă o lecție unei anumite Ortodoxii crispate în frica sa şi în denunțarea Occidentului şi a lumii contemporane.)

Ştiința presimte „rațiunile" divine care structurează o „materie" în ea însăşi fără conştiinţă, dar aceste „rațiuni" nu devin pe deplin inteligibile decât în contemplarea Sensului. Lumea este un discurs mut, la limită absurd, al cărui ultim sens omul nu-l poate decela decât recunoscându-l drept cuvânt şi dar al Logosului, Rațiune şi Sens veritabil al tuturor lucrurilor. *Departe de a respinge sau de a şubrezi (diminua) raționalitatea, mistica o salvează şi îi deschide orizonturi infinite.* Munca îşi găseşte semnificaţia în acest mare ritm al schimbului, al ofrandei mutuale dintre om şi om şi dintre om şi Dumnezeu, fiecare persoană, fiecare cultură marcând cu geniul său propriu natura „plasticizabilă", natura care nu există de fapt decât în „iubirea conştientă" interumană şi divino-umană.

Omul-în-Hristos este un om eclezial iar prin aceasta un om-umanitate: aşa cum ipostasa lui Hristos îi include pe toţi oamenii, tot aşa în unitatea Trupului lui Hristos, fiecare poate să-i includă pe ceilalţi. Pornind de la Biserică, o iubire creatoare trebuie să germineze fundamentele culturii şi ale societăţii.

Părintele Stăniloae cheamă Biserica la un imens şi multiplu dialog: cu oamenii de ştiinţă, cu tehnicienii, artiştii, chiar şi cu responsabilii politici. Perspectiva sa este cea a „unei sfinţenii care să aibă geniu”, cum spunea Simone Weil, şi care să fie capabilă să lumineze întreg complexul existenţei sociale şi antropo-cosmice. Apel care nu se adresează numai ortodocşilor ci tuturor creştinilor. Fără cel mai mic relativism, dar ştiind să distingă fundamentalul de secundar, părintele Stăniloae concepe catolicitatea ortodoxă ca pe o „sobornicitate deschisă” în care celelalte confesiuni, cărora el nu le pune sub semnul întrebării eclezialitatea, vor putea să-şi găsească la ele acasă, în diversitatea lor, elaborări pozitive, eliberându-se în acelaşi timp de limitaţiile proprii.

Nu vom conteni evocând bogăţiile acestei opere generoase, dificil de altfel de tradus din cauza compoziţiei sale în spirală şi a limbii sale româneşti foarte curate, limbă cu rădăcini adânci, cvasi-poetică... Operă ce presupune de altfel o întreagă teologie a limbajului plecând de la exegeza celor două texte din cartea Facerii în care, pe de o parte, Dumnezeu îi cere omului să dea nume vieţuitoarelor iar, pe de altă parte, cuvintele de uimire, schiţă a unui prim dialog, se nasc pe buzele lui Adam în faţa apariţiei Evei.

Aş vrea să închei această introducere pe o notă personală. Părintele Dumitru este pentru mine în primul rând o prezenţă, aş spune aproape o mijlocire. Multe din notaţiile de la începutul acestei cărţi prin care el sugerează iradierea unui sfânt — rânduindu-se pe sine însuşi printre păcătoşii care caută mângâiere lângă un asemenea om — mi se par că i s-ar putea aplica foarte bine şi lui. Da, această gingăşie, această blândeţe, această atenţie faţă de ceilalţi, această delicateţe extremă... Când l-am întâlnit pe părintele Dumitru, nu m-am putut împiedica să nu mă gândesc la Sfântul Ioan Evanghelistul, care la adânci bătrâneţi, repeta mereu că „Dumnezeu este iubire” şi „Cel ce iubeşte pe fratele său se află în lumină”. Trebuie să adaug aici şi o impresie de forţă. Oamenii din Transilvania sunt recunoscuţi pentru vigoarea lor înfăptuitoare, în lucrarea minţii ca şi în cea a mâinilor. Părintele Dumitru întrupează virtuţile neamului său: înalt, viguros iar imensitatea operei sale mărturiseşte o putere de muncă puţin obişnuită. Când îl încearcă vreuna din neputinţele vârstei înaintate, el se vindecă aşternându-se la lucru. L-am văzut în mijlocul intelectualilor români cu o inteligenţă ascuţită, ironică, pentru care este un martor al înţelepciunii şi al sensului. L-am văzut în mijlocul monahilor şi monahiilor care trăiesc din *Filocalia* sa. L-am ascultat improvizând fără nici o notiţă şi vorbind pe larg despre gingăşia lui Dumnezeu în faţa unor ascultători occidentali care au rămas impresionaţi de pacea şi lumina sa. M-am întâlnit şi m-am întreţinut cu el în mai multe rânduri. Pot să confirm că paginile acestea nu sunt doar ale unui mare intelectual dar şi ale unui mare om duhovnicesc; că ele sunt rodul unei vieţi consacrate, dedicate, puse în întregime sub semnul „de-viaţă-făcătoarei Cruci”.

Olivier Clément

I

Rugăciunea într-o lume secularizată

Nevoia de rugăciune a omului credincios este dincolo de orice îndoială. Cu cât este mai puternică credinţa, cu atât este mai puternică şi nevoia sa de rugăciune. Pe de altă parte, credinţa unei persoane este susţinută de credinţa altor persoane. În aceasta ţinută de credinţa altor persoane. În aceasta apare importanţa Liturghiei şi a fiecărui cult public.

Dar în societatea de astăzi constatăm o slăbire a credinţei. Prin urmare şi un fel de indiferenţă faţă de rugăciune. Poate că noţiunea de societate secularizată nu indică o societate total necredincioasă, ci o societate în care majoritatea membrilor nu mai practică rugăciunea decât foarte rar, în momente excepţionale.

Pentru cel care doreşte să-şi menţină vigoarea credinţei prin rugăciune se pune deci astăzi o dublă problemă: de a-şi apăra credinţa împotriva influenţei nefaste a unui mediu slăbit în credinţă, şi de a apăra practica rugăciunii în cadrul unei societăţi care a pierdut în mare parte uzul rugăciunii. În timp ce omul de odinioară găsea în mediul social un factor prin care îşi întărea credinţa şi practica rugăciunii, astăzi acest mediu este un factor de răcire, un factor împotriva căruia cel care vrea să-şi menţină credinţa şi rugăciunea trebuie să se apere.

Astăzi omul credincios trebuie să caute în mare măsură el însuşi motivaţii care să-i poată susţine credinţa şi propria sa practică a rugăciunii. Şi tocmai aceasta ar putea face credinţa sa mai profundă şi rugăciunea sa mai fierbinte, dat fiind că, în mare măsură, ele nu mai sunt susţinute de mediul social. Prin urmare, omul care reuşeşte să-şi întărească credinţa şi rugăciunea prin motivaţii personale, reflectate, poate deveni el însuşi un focar pentru întărirea credinţei şi înnoirea rugăciunii în mediul său social. Prin aceasta el poate ajuta societatea să iasă din viața superficială, saturată de plictiseală, care este cauza slăbirii credinţei şi a rugăciunii; cu alte cuvinte, el o poate ajuta să regăsească un conţinut mai substanţial, să-şi întărească rădăcinile adânci înfigându-le într-o mai mare profunzime a vieţii, fără de care existenţa umană este de o uniformitate monotonă şi lipsită de semnificație.

Deci primul punct de care ne vom ocupa este cel al motivaţiilor, al determinărilor fundamentale pe care omul de astăzi le poate găsi pentru a-şi întări credinţa şi pentru a se ruga mai des şi mai cu căldură.

Părinţii duhovniceşti ai Ortodoxiei au văzut un mijloc de întărire a rugăciunii în meditaţia asupra cuvintelor Sfintei Scripturi şi a altor cărţi duhovniceşti. Sfântul Isaac Sirul spune că „citirea dumnezeieştilor Scripturi întăreşte mintea şi mai ales adapă rugăciunea, fiind lumina minţii care are această citire drept călăuză pe cărarea cea dreaptă şi semănătoare de conţinut în contemplarea rugăciunii... făcând mintea să dobândească subţirime şi înţelepciune”[1].

Dar cuvintele Sfintei Scripturi au putere asupra noastră atunci când le simţim drept cuvinte ale lui Dumnezeu pe care ni le adresează în momentul citirii. Atunci prin ele Îl întâlnim pe Dumnezeu Însuşi, ne simţim atinşi de chemarea Lui potrivit cu împrejurările şi nivelul nostru duhovnicesc. Atunci în aceste cuvinte descoperim o mare putere şi un sens mereu nou. Astfel citirea se uneşte cu rugăciunea. Trebuie să-I cerem lui Dumnezeu să ne deschidă interiorul cuvintelor, făcându-se El Însuşi transparent şi simţit în ele. De aceea, acelaşi Isaac Sirul recomanda: „Ia seama, omule, la ce citeşti. Căci de nu te vei nevoi, nu vei afla. Şi de nu baţi cu căldură şi de nu stai treaz la poartă neîncetat, nu vei fi auzit.” „De aceea stă scris că sufletul este ajutat de citire când stă la rugăciune şi iarăşi, rugăciunea aduce lumină în citire”[2].

Dar dacă meditaţia ni-L descoperă pe Dumnezeu în cuvintele Scripturii, ea ni-L descoperă şi în lucrurile lumii. Căci toate cuvintele Sfintei Scripturi nu ne vorbesc despre Dumnezeu în Sine, ci despre legătura

---

[1] *Tou Isaak tou Syrou ta eurethenta apanta*, Atena, 1895, *Cuvântul* 29, p. 123 [= Sfântul ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre sfintele nevoinţe*, *FR* X, 1981, p. 157–158].

Sa cu noi prin intermediul lucrurilor lumii şi al aproapelui nostru; astfel, cuvintele Scripturii ne vorbesc despre lucrurile lumii, ni le revelează ca pe făpturile lui Dumnezeu pe care El nu încetează să le susţină. Cuvintele Scripturii şi lucrurile lumii, inclusiv persoanele apropiaţilor noştri şi propriile noastre persoane, cu gândurile şi problemele lor, se află într-o legătură indisolubilă între ele şi cu Dumnezeu: toate sunt într-un anume fel adresate conştiinţei noastre şi date ei ca tot atâtea daruri şi chemări ale lui Dumnezeu, prin care împrejurările mereu schimbătoare

---

[2] *Ibid.*, *Cuv.* 23, p. 102 şi *Cuv.* 23. p. 98 [*FR* X, p. 135, 131].

ne solicită să ne arătăm modul nostru de vieţuire după voia lui Dumnezeu. Astfel, suntem chemaţi să ne maturizăm fiinţa noastră, să sporim duhovniceşte spre o înţelegere mereu mai deplină a bogăţiei gândirii divine şi a profunzimii iubirii lui Dumnezeu faţă de noi; şi astfel suntem chemaţi la o iubire mereu mai mare faţă de El şi la unirea cu El. Căci complexitatea circumstanţelor şi a problemelor pune în relief caracterul inepuizabil şi semnificaţia infinită a lucrurilor şi a persoanelor care se înrădăcinează în infinitatea lui Dumnezeu. Aprofundând din ce în ce mai mult sensul lucrurilor şi al persoanelor, putem să descoperim un sens mereu mai profund al Scripturii şi invers. Aprofundând mereu cele două feluri de revelaţie, sporim în simţirea iubirii infinite a lui Dumnezeu, care ne mişcă până la lacrimi. Sfântul Isaac spune: „Citeşte şi din Evangheliile cele dăruite de Dumnezeu spre cunoaşterea întregii lumi, ca mintea ta să ia merinde din puterea Proniei Lui... şi să se scufunde în lucrurile minunate ale lui Dumnezeu”[3]. „Şi când începe harul să-ţi deschidă ochii pentru a simţi cu adevărat vederea lucrurilor, îndată ei încep să verse şiroaie de lacrimi”[4].

---

[3] *Ibid.*, *Cuv.* 23, p. 95 [*FR* X, p. 128].

[4] *Ibid.*, *Cuv.* 23, p. 96 [*FR* X, p. 129].

Fără îndoială, lucrurile şi persoanele pot fi văzute şi într-o manieră superficială, atunci când sunt privite numai pentru a fi posedate şi pentru a aduce plăcere, când urmărirea lor ne antrenează în griji nesfârşite. De aceea, Părinţii nevoitori au vorbit despre necesitatea de a ne elibera de grijile şi de tulburările pe care ni le provoacă lucrurile sau chiar întâlnirile cu persoanele. Dar prin aceasta ei nu exprimau un dispreţ faţă de făpturile lui Dumnezeu, ci necesitatea de a învăţa să privim cu un ochi curăţit fiinţa lor creată de Dumnezeu, de a învăţa să le percreată de Dumnezeu, de a învăţa să le percepem ca pe nişte cuvinte divine întrupate şi ca pe nişte căi pe care Dumnezeu vrea să ne ridicăm la El.

Sfântul Maxim Mărturisitorul ne-a cerut să eliberăm sensul ontologic, şi am putea spune şi teologic, al lucrurilor de patima pe care i-o asociem. El spune: „Altceva este lucrul, altceva este înţelesul lui şi altceva patima. Lucrul este, de pildă: bărbat, femeie, aur ş. a. m. d. Înţelesul [sensul] este reprezentarea simplă a ceva din cele de mai sus. Iar patima este afecţiunea iraţională sau ura fără judecată a ceva din cele de mai înainte."

„Înţeles [sens] pătimaş este gândul compus din patimă şi din înţeles. Să despărţim patima de înţeles şi va rămâne gândul simplu. Şi o despărţim prin iubire duhovnicească şi înfrânare, dacă vrem"[5]. Deci ni se cere nu înfrânarea ca atare, ci iubirea adevărată faţă de lucruri şi persoane, capacitatea de a le vedea în semnificaţia şi în realitatea lor ontologică înrădăcinate în gândirea şi în actul creator al lui Dumnezeu.

Atunci privirea noastră curăţită nu se mai opreşte asupra lucrurilor şi persoanelor, ci trece şi la Dumnezeu, Care devine transparent prin ele şi atunci descoperim că El ni le-a dat pentru iubire, pentru creşterea noastră în iubire.

Iubirea de Dumnezeu primeşte în noi o putere curăţitoare faţă de raporturile noastre cu lucrurile şi cu celelalte persoane, pentru că Dumnezeu nu poate fi închis de nimeni în granițe strâmte, ca să slujească numai unei singure persoane, ci El Se dăruie numai în măsura în care fiecare Îl primeşte în comuniune cu toţi ceilalţi. Astfel, a te apropia de Dumnezeu şi a te deschide Lui înseamnă curăţire, pentru că în Dumnezeu noi vedem lucrurile şi persoanele dincolo de limitaţiile lor, în legătură unele cu altele, iar pe noi înşine în comuniune cu ele. De aceea, pentru a avea o privire adevărată asupra lucrurilor, Sfântul Marcu Ascetul recomandă

---

[5] MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste* III, 42–43 [*FR* II, 1947, p. 85].

să oferim ca pe o jertfă lui Hristos reprezentarea (sau gândul) fiecărui lucru în chiar momentul când ea apare în gândul nostru. Această ofrandă a reprezentărilor lucrurilor adusă lui Hristos se identifică cu intrarea lor în profunzimea cea mai lăuntrică şi cea mai sensibilă a fiinţei noastre. Aici locuieşte în noi Hristos încă de la Botez. Demersul nostru cuprinde, aşadar, trei aspecte: gândirea într-un mod adevărat şi deci dezinteresat la fiecare lucru; oferirea acestuia lui Hristos şi, prin El, tuturor celor care Îl iubesc; şi căutarea centrului nostru cel mai lăuntric şi actualizarea lui de fiecare dată când ne gândim la un lucru, deci practic în mod neîntrerupt. Sfântul Marcu Ascetul descrie această operaţiune în modul următor: „Acest templu [care este identic cu noi înşine] are un loc în partea dinăuntru a catapetesmei. Acolo a intrat Hristos pentru noi ca Înainte-mergător [*Evr* 6, 20], locuind în noi de la Botez, «afară numai dacă nu suntem creştini netrebnici» [*2 Co* 13, 5]. Acest loc este încăperea cea mai dinăuntru, cea mai ascunsă şi cea mai curată a inimii; dacă ea nu se deschide prin Dumnezeu şi prin nădejdea raţională a minţii, nu-L putem cunoaşte în chip sigur pe Cel ce locuieşte în ea şi nu putem şti dacă jertfele gândurilor [reprezentărilor] noastre au fost primite sau nu. Căci aşa cum

la început, în vremea lui Israel, focul mistuia jertfele, tot aşa se întâmplă şi acum. Deschizându-se inima credincioasă prin nădejdea mai sus amintită, Arhiereul ceresc primeşte gândurile întâi-născute ale minţii noastre şi le mistuie în focul cel sfânt despre care a spus: «Foc sfânt am venit să arunc şi cât aş vrea să fie încă de pe acum aprins» [*Lc* 12, 49]. Iar prin gânduri întâi-născute a numit pe cele care nu apar la a doua cugetare a inimii, ci sunt aduse îndată, de la prima aruncare şi răsărire în inimă, lui Hristos”[6].

A aduce ofrandă reprezentarea fiecărui lucru sau persoane, pe care o privim sau la care ne gândim, înseamnă a-I mulţumi lui Dumnezeu pentru acest lucru sau această persoană sau a-L preamări şi a-I cere ajutorul Său pentru a înfăptui slujirea cerută de la noi.

Părinţii au numit acest act rugăciune sau chiar liturghie. Această liturghie poate deveni neîncetată. Astfel ne putem obişnui să facem din fiecare gând, din fiecare întâlnire, ocazia unei rugăciuni neîncetate. Această întâlnire cu lucrurile şi fiinţele este o cale de a ajunge la o stare de rugăciune şi chiar de liturghie personală neîncetată, unită cu rugăciunea continuă lui Hristos Arhiereul nostru, Care a sfinţit toate şi vrea să sfinţească toate neîncetat prin noi, primind jertfele noastre şi oferindu-le Tatălui împreună cu propria Sa jertfă. Şi această formă de rugăciune are un efect curăţitor pentru iubirea care se află în ea. „Rugăciunea este curăţia minţii”, spune un cuvânt al Sfântului Grigorie de Nazianz, reluat de Sfântul Isaac Sirul[7].

Pentru Sfântul Chiril al Alexandriei nimeni nu se poate mântui altfel decât prin actul oferirii sale lui Dumnezeu într-o dăruire de sine integrală. Dar nimeni nu se poate oferi ca jertfă curată altfel decât prin unirea cu Hristos, Care se oferă neîncetat pentru noi ca jertfă curată şi totală Tatălui. De la Hristos am luat şi noi puterea de a ne curăţi şi de a ne dărui, unindu-ne cu El într-un unic act de jertfă. Aceasta este tema unică a lucrării Sfântului Chiril: „Închinarea în Duh şi în Adevăr”[8]. Cel care se oferă pe sine lui Dumnezeu se dăruie cu toate gândurile şi cu toate faptele sale. El trăieşte cu totul în Dumnezeu.

---

[6] MARCUL ASCETUL, *Despre Botez* [*FR* I, 1946, p. 282–283].

Accentul pe care Sfântul Chiril îl pune în primul rând pe oferirea propriei persoane nu este lipsit de importanţă. Noi nu ne putem curăţi privirea, deci imaginile lucrurilor şi persoanelor şi relaţiile noastre cu ele, dacă nu ne curăţim propria noastră persoană. Nu-I putem dărui lui Dumnezeu lucrurile noastre, dacă nu ne dăruim pe noi înşine. Este un lucru de primă importanţă ca în tot ceea ce facem să ne vedem pe noi înşine cu referire la Dumnezeu, să fim mereu conştienţi de această dimensiune profundă şi tai-

---

[7] *Op. cit.*, *Cuv.* 32, p. 140 [*FR* X, p. 179].

[8] *PG* 68 [*PSB* 38, 1991].

mica a persoanei noastre. Şi aici ne vine în ajutor Dumnezeu Însuşi venind aproape de noi, asumându-şi umanitatea şi dăruind-o Tatălui.

Trebuie să avem respect şi reverenţă faţă de noi înşine pentru a avea respect şi reverenţă faţă de lucruri şi semeni ca faţă de nişte creaturi pline de taina şi adâncul lui Dumnezeu. Dumnezeu Însuşi ne-a înlesnit aceasta, asumându-şi umanitatea noastră în chiar ipostasa Sa, intrând în comuniune cu noi şi împărtăşindu-ne infinitatea Sa.

Dar dacă trebuie să-I oferim lui Hristos gândul fiecărui lucru şi chiar persoana noastră, este firesc să-I oferim şi relaţiile noastre cu ceilalţi. Iar aceasta are din nou o mare importanţă nu numai pentru curăţirea noastră, ci şi pentru ameliorarea raporturilor noastre cu ceilalţi. Este mare lucru să nu gândeşti nimic rău cu privire la ceilalţi. Asta înseamnă să te gândeşti la celălalt şi să comunici cu el întotdeauna cu iubire şi înţelegere pentru defectele sale care nu-i definesc fiinţa, cu un sentiment de iertare, cu sentimentul de a comunica cu o taină. Faptul că cineva a comis o greşeală faţă de mine sau faţă de un altul, nu trebuie să scadă în ochii mei valoarea şi sensul incomensurabil al misterului său, acest dar inepuizabil pentru mine, acest dar absolut superior faţă de lucruri, dat fiind că celălalt reprezintă în întâlnirea sa cu mine o rezervă infinită de mister. Sfântul Isaac spune: „Nu căuta să faci deosebire între cel vrednic şi cel nevrednic, ci toţi oamenii să fie pentru tine deopotrivă în bunătatea ta. Căci în acest fel îi vei putea atrage spre bine pe cei nevrednici. Domnul Însuşi a stat la masă cu vameşii şi cu desfrânatele şi nu i-a deosebit pe cei nevrednici pentru ca în felul acesta să-i atragă pe toţi la frica de Dumnezeu şi prin cele trupeşti să-i apropie de cele duhovniceşti”[9].

Evagrie monahul menţionează îndeosebi datoria de a nu lăsa ca reprezentarea fratelui nostru, prezentă în conştiinţa noastră, să fie răpită de fiara urii: „Deci dacă gândul despre fratele nostru se învârte în noi cu ură, să ştim că o fiară sălbatică l-a răpit, asemenea şi gândul despre femeie dacă se întoarce

---

[9] *Op. cit.*, *Cuv.* 23, p. 99 [*FR* X, p. 432].

în noi amestecat cu poftă de ruşine”[10]. Iar dacă o fiară sălbatică face aşa ceva în noi, asta înseamnă că ea face ravagii în noi.

Semenii mei îmi pun problemele cele mai complicate; întâlnirile lor cu mine produc împrejurări mereu noi iar eu trebuie să văd în acestea tot atâtea chemări pe care Dumnezeu mi le adresează pentru a face să sporească iubirea. Răspunzând acestor chemări, eu accept un dialog mereu nou între Dumnezeu şi mine. Punând, în toate situaţiile în care ne aflăm, gândul despre aproapele meu în legătură cu Dumnezeu, eu Îi răspund lui Dumnezeu nu numai mulţumindu-I pentru faptul că mi l-a dat pe acest semen pentru creşterea mea duhovnicească, dar de asemenea şi cerându-I ajutorul pentru a răspunde nevoilor înnoite ale aproapelui meu, nu numai pentru sporirea mea dar şi pentru sporirea sa duhovnicească. În afară de aceasta, eu mă rog ca semenul meu să fie ajutat în fiecare nouă împrejurare spre a-şi înfăptui sensul existenţei sale.

Al doilea aspect care trebuie examinat în această expunere este acela de a şti dacă rugăciunea mea poate avea un efect salutar în planul relaţiilor sociale, în societatea secularizată de astăzi.

---

[10] EVAGRIE PONTICUL, *Capete despre deosebirea gândurilor* 16 [*FR* I, p. 61].

O trăsătură caracteristică a acestei societăţi este aceea că omul se simte în ea mult mai singur decât în societatea de ieri în care nu lipsea preocuparea pentru Dumnezeu. Credinciosul simte astăzi nevoia de a se ruga poate chiar mai mult decât în trecut, pentru că prin rugăciune se salvează de singurătatea atât de greu de suportat. El găseşte în rugăciune mijlocul de a fi în comuniune cu Dumnezeu. Îl are în rugăciune pe Dumnezeu Însuşi în dialog cu el prin toate lucrurile şi el însuşi Îl vede şi Îl înţelege pe Dumnezeu prin toate. Cel ce se roagă ia cunoştinţă de rădăcinile sale în realitatea personală, infinită a lui Dumnezeu şi nu se lasă pradă valurilor superficiale ale vieţii, ale unei vieţi închise doar în orizontul pământesc. Îşi poate umple viaţa cu un conţinut infinit.

Dar cel care se roagă aruncă şi spre semenii săi punţi mai consistente decât punţile fragile şi superficiale ce se găsesc într-o societate secularizată. În fond, toţi oamenii doresc astăzi mai mult ca niciodată astfel de punţi. Dar ei nu au descoperit faptul că aceste punţi nu se pot afla decât prin rugăciune. După convingerea noastră, cei ce se roagă pot nu numai să arunce, să ofere astfel de punţi, dar pot şi să deschidă inima celorlalţi pentru ca aceştia să le primească şi să răspundă comunicării de iubire a celor

ce se roagă prin comunicarea propriei lor iubiri.

Sfântul Isaac Sirul spune: „Sileşte-te, când te întâlneşti cu aproapele tău, să-l cinsteşti mai presus de măsura lui. Sărută-i mâinile şi picioarele şi laudă-l chiar pentru virtuţile pe care nu le are." „Iubeşte-i pe păcătoşi dar urăşte faptele lor şi nu-i dispreţui pentru greşelile lor." „Căci prin acestea şi prin unele ca acestea îi atragi spre bine"[11]. Sfântul Simeon Noul Teolog spune mai mult: „Domnul a primit să ia asupra Sa faţa fiecărui om lipsit şi să Se unească cu fiecare, ca nici unul dintre cei care cred în El să nu se înalţe împotriva fratelui său, ci fiecare, văzându-l pe fratele şi pe aproapele său ca pe Dumnezeul său, să se socotească pe sine însuşi atotpreamic faţă de fratele său, ca faţă de Făcătorul său; şi să-l cinstească şi primească întocmai ca pe Acela, şi să-şi deşerte toate averile spre slujirea Lui, precum şi Hristos şi-a vărsat sângele pentru mântuirea noastră"[12].

Legătura fiecărui om prin cuvânt cu celălalt este atât de absolută, că trebuie să răspund în mod necondiţionat chemării lui şi, de asemenea, eu însumi trebuie să fac apel la el în mod necondiţionat. Nimeni nu poate

---

[11] ISAAC SIRUL, *op. cit.*, *Cuv.* 5, p. 30 [*FR* X, p. 58].

[12] SIMEON NOUL TEOLOG, *Capete teologice şi practice* 96 [*FR* VI, 1977, p. 94].

scăpa de răspundere, nu poate evita răspunsul la chemarea celuilalt. Şi dacă răspunsul meu este negativ, nu pot să scap de nelinişte. Acest caracter absolut al legăturii noastre prin cuvânt înseamnă că prin cuvânt suntem legaţi în Dumnezeu Cuvântul Însuşi. El

Însuşi face apel la mine prin chemarea semenului meu iar eu trebuie să răspund semenului meu ca lui Dumnezeu Însuşi. Dumnezeu Însuşi l-a pus pe semenul meu în situaţia de a apela la mine şi tot El m-a pus şi pe mine în faţa acestuia cu datoria de a-i răspunde şi de a face apel la el. Şi bucuria pe care ne-o face prin răspunsul pozitiv al unuia faţă de celălalt este o bucurie care ne vine şi pe care ne-o dăruim tot din partea lui Dumnezeu. Legătura noastră prin cuvânt pretinde deci desăvârşirea sa în iubire. Aproapele constituie cuvântul ontologic viu şi de-viaţă-făcător al lui Dumnezeu către noi şi, la rândul meu, eu sunt cuvântul ontologic viu şi de-viaţă-făcător al lui Dumnezeu către aproapele meu. De aceea e absolut necesar să ne răspundem. Ne chemăm şi ne răspundem unul altuia pentru că Dumnezeu face apel la noi prin alţii şi la alţii prin noi şi tot Dumnezeu răspunde în răspunsul meu şi în răspunsul lor. Celălalt şi cu mine suntem persoane ipostatice după chipul lui Dumnezeu Cuvântul şi al puterii lui Dumnezeu Cuvântul mai cu seamă în apropierea Lui de mine ca om. Sunt prins astfel într-un dialog ontologic care îşi are rădăcinile în Dumnezeu, în dialogul Sfintei Treimi. De mine depinde numai modul răspunsului şi, poate, şi al apelului. Dacă apelul şi răspunsul sunt rele, atunci noi desfigurăm dialogul şi prin aceasta şi fiinţa noastră, dar nu le suprimăm. Ne torturăm, dar nu ne uităm.

Gândindu-mă la Dumnezeu atunci când aproapele face apel la mine, când văd că are nevoie de mine sau bucurându-mă de prezenţa şi atenţia lui, eu ascult porunca lui Dumnezeu şi Îi mulţumesc lui Dumnezeu pentru darul şi pentru cuvântul pe care mi le adresează prin acela. Dialogul meu cu aproapele este în acelaşi timp dialogul meu şi dialogul său cu Dumnezeu. Dar acest dialog nu se realizează într-un mod desăvârşit, atât între noi oamenii, cât şi între fiecare din noi şi Dumnezeu, decât sub forma rugăciunii, adică atunci când ascult chemarea celuilalt şi îi răspund în duhul rugăciunii şi dacă mă rog în ambianţa acestui dialog şi pentru a găsi capacitatea de a sluji. În rugăciune eu mă sensibilizez cu totul faţă de celălalt aşa cum o cere dialogul.

Dialogul, şi deci dialogul desăvârşit în duh de rugăciune, trebuie să se facă nu numai prin cuvintele rostite dar şi prin cuvintele în-

trupate în faptele de întrajutorare şi, atunci când e nevoie, în faptele de milostenie. Prin fapte noi ne oferim mai mult încă unul altuia şi lui Dumnezeu. De aceea, rugăciunea pentru celălalt trebuie să fie unită cu fapta pentru el şi, atunci când trebuie, cu milostenia.

Sfântul Isaac Sirul spune: „Nimic nu poate apropia aşa de mult inima de Dumnezeu ca milostenia". Sau: „Dacă ai ceva mai mult decât cere trebuința zilei, împarte săracilor şi apoi vino şi adu cu îndrăzneală rugăciunile tale"[13]. Sau: „Să biruiască în tine pururea cumpăna milosteniei, până ce vei simţi în tine mila lui Dumnezeu faţă de lume"[14]. Sau: „Iubeşte-i pe săraci, ca prin ei să dobândeşti şi tu mila lui Dumnezeu"[15]. Sau: „Seamănă milostenia cu smerenie şi vei secera milă la judecată"[16]. Căci „inima împietrită şi nemilostivă nu se curăţă niciodată"[17]. De aici Sfântul Isaac Sirul trage concluzia că omul milostiv este un adevărat medic, mai întâi pentru sine însuşi îndepărtând din ființa sa patimile[18]. Milostenia şi iubirea de ceilalţi produc lumină în propriul său suflet şi astfel cunoaş-

---

[13] ISAAC SIRUL, *op. cit.*, *Cuv.* 23, p. 99 [*FR* X, p. 132].
[14] *Ibid.*, *Cuv.* 34, p. 151 [*FR* X, p. 192].
[15] *Ibid.*, *Cuv.* 5, p. 30 [*FR* X, p. 57].
[16] *Ibid.*, p. 20 [*FR* X, p. 45].
[17] *Ibid.*, *Cuv.* 34, p. 154 [*FR* X, p. 192].
[18] *Ibid.*

terea tainelor lui Dumnezeu. O viață pur individuală este oarbă şi atee. Am pierdut umanitatea pentru că am devenit solitari.

Dar rugăciunea pentru celălalt trebuie făcută în aşa fel ca să poţi să simţi durerea lui ca pe propria ta durere. Prin aceasta te înfăţişezi lui Dumnezeu purtându-l pe celălalt în tine şi poţi să te apropii de Dumnezeu. Dumnezeu nu poate fi întâlnit decât în iubirea faţă de celălalt care merge până la însuşirea durerii lui de către tine, căci dacă Dumnezeu este iubire, El nu poate fi trăit decât în starea ta de iubire faţă de celălalt. În aceasta se arată preoţia universală a laicilor, care îi face să se roage unii pentru alţii. Aceasta face uşor de înţeles rugăciunea preotului comunităţii pentru toţi credincioşii din parohia sa. Din puterea lui Hristos Care ne ia la Sine prin jertfa Sa continuată într-un mod tainic, preotul primeşte puterea de a face acelaşi lucru. Sfântul Isaac Sirul spune: „Acoperă-l pe cel ce a greşit când nu ai nici o păgubire din aceasta şi îl vei face să aibă curaj iar pe tine însuţi în stare să porţi mila Stăpânului tău. Sprijină-i cu cuvântul pe cei slabi şi întristaţi cu inima şi te va sprijini şi pe tine dreapta Celui ce poartă toate”[19]. Căci

---

[19] *Ibid.*, *Cuv.* 30 [*FR* X, p. 164]. Cf. *Cuv.* 73, p. 289: „Precum untdelemnul hrăneşte lumina candelei, aşa

---

numai în chemarea pe care ţi-o adresează celălalt prin durerea lui, adesea prin simpla lui prezenţă, Dumnezeu Însuşi te întâlneşte într-un mod mai evident, iar în răspunsul tău la această chemare cu deplina durere a inimii tale se manifestă sensibilitatea şi puterea lui Dumnezeu ce se revarsă nu numai asupra celuilalt dar şi asupra ta, în măsura în care te-ai unit cu el. „Fă-te părtaş cu cei întristaţi la inimă în durerea rugăciunii şi în strângerea inimii tale şi se va deschide înaintea cererilor tale izvor de milă”, continuă Sfântul Isaac Sirul[20].

Rugăciunea deplină pentru celălalt este cea însoţită de durerea ta pentru el sau de jertfa ta prin darul faptei tale. Căci numai în această stare de jertfă intru la Dumnezeu împreună cu Hristos, de la Care am primit puterea jertfei Lui. Trebuie să mă topesc de iubirea şi mila pentru celălalt în Dumnezeu şi în celălalt, pentru a mă împărtăşi de Dumnezeu Care e milă şi iubire. Numai prin sensibilitatea jertfei şi a milei pentru celălalt pătrund ca o mireasmă în spaţiul divin care este şi el o mireasmă pătrunzătoare de iubire şi milostivire.

---

milostenia hrăneşte cunoştinţa în suflet. Cheia inimii spre toate darurile dumnezeieşti s-a dat iubirii faţă de aproapele” [*FR* X, p. 372].

[20] *Ibid.*, *Cuv.* 30, p. 128–129 [*FR* X, p. 164].

În Ortodoxie se practică o formă de rugăciune permanentă, rugăciunea inimii sau a minţii pe altarul inimii ori a sensibilităţii pline de iubire şi de milă în care se află Hristos cu iubirea şi mila Sa. Este adevărat că în această rugăciune pare că cerem mila lui Hristos numai pentru persoana noastră: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul." Se pare deci că prin aceasta ne interesăm doar de noi înşine. Dar în măsura în care mă consider păcătos, în mod sigur mă gândesc la toate păcatele pe care le-am făcut faţă de fraţii mei, deci mă rog şi pentru relaţii mai bune cu aceştia sau pentru ca ei să nu rămână pe vecie atinşi de nedreptăţile mele faţă de ei. În acest sens, Sfântul Isaac spune: „Cel care, pomenind pe Dumnezeu, cinsteşte pe tot omul, află ajutor de la tot omul prin voinţa cea ascunsă a lui Dumnezeu. Şi cel ce îl apără pe cel nedreptăţit Îl are pe Dumnezeu luptând pentru sine. Cel ce-şi dăruieşte braţul său spre ajutorul aproapelui primeşte braţul lui Dumnezeu în ajutorul său"[21].

Rugăciunea deci este un factor de însănătoşire şi întărire spirituală a fiinţei mele, dar şi o însănătoşire şi întărire a coeziunii socia-

---

[21] *Ibid.*, *Cuv.* 73, p. 282 [*FR* X, p. 365].

le într-un plan mai profund. Cel ce se roagă îi are pe ceilalţi în inima lui iar ei simt aceasta şi vin spre el. Sfântul Serafim din

Sarov a spus: „Împacă-te cu Dumnezeu şi mulţi oameni vor veni să se împace cu tine”. Reproducând aceste cuvinte, arhimandritul Gheorghios Kapsanis, egumenul mănăstirii Grigoriu de la Athos, adăuga: „În tradiţia isihastă a Bisericii se observă că pe măsură ce Părinţii care se împăcau cu Dumnezeu se afundau în pustie, mulţimi tot mai numeroase veneau la ei pentru binele lor”[22].

În România nu există pustiuri ci numai mânăstiri. Dar cu cât un călugăr din aceste mănăstiri este mai duhovnicesc, adică se roagă mai mult, cu atât el este mai căutat de popor. Un asemenea călugăr îşi satisface nu numai propria nevoie de rugăciune, dar şi setea spirituală a celor care îl caută. Şi mulţi din aceştia s-au obişnuit cu rugăciunea neîncetată a inimii în mijlocul lumii. Şi tocmai de aceea mulţi dintre cei în mijlocul cărora trăiesc aceşti practicanţi ai rugăciunii inimii, ajung mai uniţi între ei decât cei care nu se roagă.

---

[22] „Evangelismos-Monachismos”, în revista *Ho hosios Gregorios*, nr. 1, 1977, p. 64–80.

II

Calea isihastă

I

Gingăşie şi sfinţenie

În persoana sfântului prin disponibilitatea sa în relaţii, prin extrema sa atenţie faţă de celălalt, prin promptitudinea cu care se dăruie lui Hristos, umanitatea este tămăduită şi înnoită. Cum se manifestă în mod concret această umanitate înnoită? Sfântul lasă să se întrevadă faţă de fiecare fiinţă umană un comportament plin de delicateţe, de transparenţă, de puritate în gânduri şi în sentimente. Delicateţea sa se răsfrânge chiar şi asupra animalelor şi a lucrurilor, pentru că în tot şi în toate el vede un dar al iubirii lui Dumnezeu şi pentru că nu vrea să rănească această iubire tratând aceste daruri cu nepăsare şi indiferenţă. El respectă pe fiecare om şi fiecare lucru şi dacă un om sau chiar un animal suferă, el le arată o compasiune profundă.

Sfântul Isaac Sirul spune despre compasiunea Sfântului: „Ce este un suflet, o inimă plină de compasiune? Este o ardere a inimii pentru fiecare făptură: pentru oameni, pentru păsări, pentru animale, pentru târâtoare, pentru diavoli. Gândul la ele ori vederea lor îi face pe sfinţi să verse din ochi şiroaie de lacrimi. Iar compasiunea adâncă şi intensă care stăpâneşte inima sfinţilor îi face incapabili să suporte vederea celei mai mici răni, oricât de neînsemnate, făcute vreunei făpturi. Pentru aceasta ei se roagă în tot ceasul cu lacrimi chiar şi pentru animale, pentru duşmanii adevărului şi pentru cei ce le fac rău"[1].

Cât despre Sfântul Calinic de la Cernica, când nu avea bani să dea săracilor în orice oraş s-ar fi aflat, el se întorcea plângând către cei din preajma sa: „Face-ţi-mi rost de bani să-i dau acestor frăţiori ai lui Iisus" (cf. *Mt* 25, 40. 45).

Această compasiune descoperă o inimă delicată, extrem de sensibilă, străină de orice asprime, indiferenţă şi brutalitate. Ea ne arată că înăsprirea este roada păcatului şi a patimilor. În comportamentul sfântului până şi în gândurile lui, nu se întâlneşte nici vulgaritate, nici josnicie, nici meschinărie. Nici urmă de afectare, nici lipsă de sinceritate. În el culminează gingăşia, sensibilitatea, transparenţa şi ele se asociază curăției, atenţiei generoase faţă de oameni, disponibilităţii prin care el participă cu toată fiinţa sa la problemele şi necazurile lor. În toate aceste calităţi se manifestă o realizare excepţională a umanului.

---

[1] *Tou Isaak tou Syrou ta eurethenta apanta* (ed. ieromonah Nichifor Theotokis, Leipzig, 1770), reed. ieromonah Ioachim Spetsieris, Atena, 1895, p. 306, *Cuv*. 81 [*FR* X, 1981, p. 393-394].

Există într-adevăr o distincţie şi o nobleţe plină de afecţiune în aceste forme superioare ale gingăşiei care lasă în urmă distincţia şi nobleţea obişnuite, distante şi formale. Această gingăşie nu evită contactele cu oamenii cei mai umili şi nu se sperie de situaţiile în care alţii ar crede că se înjosesc. Modelul acestei gingăşii este „kenoza" lui Hristos, pogorârea Lui. El n-a vrut să rămână departe de păcătoşi, nici de femeile pe care le ocolesc cei ce țin la reputația lor. „Kenoza" lui Hristos este o gingăşie spirituală. El îşi arată prin acea sta voinţa de a nu-i apăsa pe cei umili, de a nu-i stânjeni. Prin „kenoză", el a vrut să deschidă drum spre inima lor. Prin gingăşie voia să-i facă să renunţe la brutalitate, în loc ca ei să persiste într-o duritate în care dispreţul celui inferior corespunde celui al superiorului.

Prin „kenoza" Sa, Hristos a vrut să frângă zidul brutalităţii şi durităţii care învăluie ca o cochilie, pentru a o apăra, delicata esenţă a umanităţii adevărate.

În gingăşia comportamentului lor, sfinţii s-au inspirat din „kenoza” lui Hristos. Ei sunt, în acelaşi timp, precursorii etapei viitoare a umanităţii când în relaţiile umane va domni gingăşia. Căci oamenii, mereu nesatisfăcuţi de egalitatea exterioară pe care reuşesc să o realizeze între ei, aspiră acum spre un nivel superior al relaţiilor reciproce marcate de gingăşie.

Graţie unei conştiințe a cărei sensibilitate a fost hrănită şi desăvârşită prin această sensibilitate a lui Dumnezeu făcut om pentru oameni la care ei participă, sfinţii sesizează stările de spirit cele mai discrete ale celorlalţi şi evită tot ce ar putea să-i contrarieze, fără a omite totuşi să-i ajute să triumfe asupra slăbiciunilor lor şi să-şi învingă dificultăţile. De aceea un sfânt este căutat ca un confident al secretelor celor mai intime. Căci el este capabil să citească la ceilalți o nevoie abia schițată, tot lucrul bun pe care ei îl pot dori. El se grăbeşte atunci să împlinească această cerere şi se dăruie în întregime. Dar el citeşte la ceilalţi şi necurăţiile lor, chiar şi pe cele pe care ei le ascund mai abil. Compasiunea sa devine atunci curăţitoare prin forţa delicată a propriei sale curăţii şi prin suferinţa pe care i-o provoacă intenţiile rele ale celorlalţi sau dorinţele lor perverse. Şi această suferinţă rămâne în el.

În fiecare din aceste situaţii el ştie când şi ce trebuie să facă; ştie de asemenea când trebuie să tacă şi ce trebuie să facă. Acest discernământ subtil al sfinţilor, manifestare nouă a nobleţei distincţiei lor, poate fi considerat un fel de „diplomaţie pastorală".

Din persoana sfântului se revarsă mereu un duh de generozitate, de autojertfire, de atenţie, de participare, fără nici o grijă faţă de sine, o căldură care îi încălzeşte pe ceilalţi şi care le dă sentimentul că au dobândit putere şi îi face să simtă bucuria de a nu fi singuri. Sfântul este mielul nevinovat, totdeauna gata să se jertfească, să ia asupra sa durerile celorlalţi, dar şi un zid neclintit pe care toţi se pot sprijini. Participând astfel la destinul celorlalţi, el face uneori dovada unei mari discreţii, alteori dimpotrivă el se manifestă cu efuziune. Inutil să mai amintim dezinteresul său desăvârşit în relaţiile cu ceilalţi.

De altfel, nimeni nu este mai smerit decât el, mai lipsit de orice artificialitate, mai departe de orice fanfaronadă, mai „firesc" în comportamentul său, deşi acceptă şi înţelege tot ceea ce este cu adevărat omenesc, toate situaţiile modeste şi uneori ridicole ale umanităţii noastre care este mare doar atunci când nu se laudă cu măreţia sa. Sfântul creează astfel, de îndată, o atmosferă de familiaritate, de apropiere umană, de intimitate între el şi ceilalţi. În acest fel, el umanizează relaţiile cu ceilalţi şi le imprimă o pecete de autenticitate, pentru că el însuşi a devenit profund uman şi autentic. El vorbeşte cu gingăşie, evitând să numească în mod brutal cu numele lor slăbiciunile celorlalţi, în acelaşi timp creează condiţiile unei relaţii directe, sincere şi deschise a celorlalţi cu el; îi împinge astfel să-i mărturisească sincer slăbiciunile şi păcatele lor şi le dă puterea de a le birui.

Sfinţii au ajuns la simplitatea pură pentru că au depăşit în ei înşişi orice dualitate, orice duplicitate, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul. Ei au depăşit lupta dintre suflet şi trup, dintre bunele intenţii şi faptele pe care le săvârşesc, dintre aparenţele înşelătoare şi gândurile ascunse, dintre ceea ce pretindem că suntem şi ceea ce suntem de fapt. Ei s-au „simplificat" pentru că s-au dăruit în întregime lui Dumnezeu. Este motivul pentru care se pot dărui în întregime şi oamenilor în relaţiile cu aceştia. Dacă evită uneori să numească cu brutalitate pe nume slăbiciunile acestora, o fac pentru a nu-i descuraja şi pentru ca şi în ei să sporească ruşinea, delicateţea, recunoştinţa, simplitatea şi sinceritatea.

Sfinţii dau întotdeauna curaj. Uneori ei micşorează pentru aceasta proporţiile exagerate de închipuire pe care oamenii le atribuie prin imaginaţie slăbiciunilor lor, păcatelor şi patimilor lor. Ei îi vindecă de sentimentul deznădejdii sau al neputinţei totale. Dar uneori ei reduc de asemenea şi orgoliul celorlalţi cu un umor delicat. Ei surâd dar nu râd cu zgomot sau sarcastic. Alteori în faţa faptelor imorale şi a patimilor condamnabile ei îşi arată seriozitatea dar nu inspiră niciodată spaimă. Ei acordă o valoare infinită celor mai sărmani oameni, pentru că întrupându-se Fiul lui Dumnezeu Însuşi a dat această valoare infinită tuturor oamenilor. În fiecare om ei Îl văd pe Hristos, cum spun în cugetările lor unii părinţi duhovniceşti. Dar, în acelaşi timp, ei înjosesc orgoliul celorlalţi dându-se pe sine pilde de smerenie. Astfel ei restabilesc neîncetat egalitatea naturală dintre oameni.

Prin smerenia sa sfântul trece aproape neobservat, dar el se face totdeauna prezent când e nevoie de sprijin, de mângâiere, de încurajare. El rămâne alături de cel pe care toţi l-au părăsit. Pentru el nici o greutate nu este de netrecut, nici o piedică de neînvins, când e vorba de a scoate pe cineva dintr-o situaţie disperată. El vădeşte atunci o putere şi o dibăcie uimitoare, îngemănate cu un calm şi o încredere de nezdruncinat, pentru că el crede cu tărie în ajutorul lui Dumnezeu cerut printr-o rugăciune stăruitoare.

El este ființa umană cea mai smerită dar, în acelaşi timp, el este o figură neobişnuită şi uimitoare. El provoacă la ceilalți sentimentul că au descoperit în el, şi prin el în ei înşişi, umanitatea adevărată.

Această umanitate a fost atât de acoperită de artificial, de voința de a părea în loc de a fi, încât, atunci când ni se dezvăluie, ea ne uimeşte ca ceva ce nu este natural. Sfântul este cel mai binevoitor dintre oameni şi, în acelaşi timp, fără să vrea, cel mai impunător, cel care atrage cel mai mult atenţia şi provoacă cel mai mult respect. Pentru fiecare el devine un apropiat, cel care te înţelege cel mai bine, cel care te face să te simţi în tihnă alături de el şi, în acelaşi timp, te face să te simţi stânjenit făcându-te să-ţi vezi propriile insuficienţe morale şi păcate pe care eviţi să le priveşti. El te copleşeşte prin măreţia simplă a curăţiei sale şi prin căldura bunătăţii şi atenţiei lui; el produce în noi ruşinea de a avea un nivel moral atât de jos, de a fi desfigurat umanitatea în noi, de a fi necuraţi, artificiali, plini de duplicitate, de meschinărie. Toate acestea dobândesc un relief surprinzător în comparaţia pe care fără să vrem o facem între noi şi el.

Sfântul nu face uz de nici o forță pământească, nu dă ordine cu asprime, nu poruncește cu severitate. De asemenea, nici o critică nu se ridică în noi împotriva lui și nu simțim nascându-se nici o împotrivire față de el. Căci el întruchipează pentru noi persoana lui Hristos, deopotrivă delicată și puternică. Și astfel, nu căutăm să ne ascundem de el sau să ne eschivăm în fața sa; sau poate vom căuta să-l evităm mai mult decât pe cel care ar comanda cu severitate. Căci în el simțim această ireductibilă fermitate, totala identificare a persoanei sale cu binele, deși această fermitate în convingeri, în viață, în opinii și în sfaturile pe care le dă este o fermitate fără crispare.

Acesta este motivul pentru care, prin caracterul lor cu totul paradoxal, părerile și sfaturile pe care el le exprimă cu delicatețe, cu privire la ceea ce ar trebui să facem, devin pentru noi porunci mai imperioase decât orice poruncă pământească, porunci pentru a căror împlinire am fi capabili de orice efort și orice sacrificiu. Căci gingășia sfântului este deopotrivă fermitate și bunătate. Și una și alta se situează în iradierea divină și lasă să transpară ordinea bunătății divine care prin blândețe se impune cu o autoritate absolută. În același fel, sfatul sfântului se impune ca o eliberare de această desfigurare şi de această neputinţă în care ne aflăm, de această neîncredere care se află în noi. Simţim ceea ce sfântul ne-a recomandat ca o putere şi o lumină sigură pe calea mântuirii pe care ne-a făcut să mergem pentru a ne salva de resemnarea care ne pierdea. Simţim că prin sfânt ajungem la puterea şi lumina ce vin din izvorul suprem al puterii şi al luminii, dar şi al bunătăţii care ţâşneşte de la izvorul suprem al bunătăţii. Ne temem totuşi ca sfântul să nu-şi cufunde privirea în sufletul nostru, cum ne temem să nu se descopere un adevăr care ne-ar fi defavorabil dar pe care totuşi îl aşteptăm întocmai ca pe privirea medicului de o competenţă neîndoielnică şi de o prietenie sigură. El ne va da — o ştim — şi diagnosticul şi remediul eficace pentru a ne vindeca de o maladie despre care ştim în mod vag că este mortală.

În gingăşia, în blândeţea şi smerenia lui percepem o putere pe care nici o altă putere pământească nu o poate încovoia pentru a o face să cadă din curăţia ei, din iubirea sa pentru Dumnezeu şi pentru oameni, din voinţa sa de a se dărui lui Dumnezeu cu totul şi de a sluji oamenilor pentru a-i ajuta să se mântuiască.

Cel care se apropie de un sfânt descoperă în el culmea bunătăţii şi a curăţiei, acoperită de voalul smereniei care o face încă şi mai atrăgătoare. Trebuie să facem un efort ca să descoperim strădaniile renunţărilor sale ascetice şi ale iubirii sale de oameni, dar măreţia sa impune prin aerul de bunătate, de simplitate, de smerenie şi de curăţie care se degajă din el. Măreţia sa coincide cu apropierea lui. El este ilustrarea măreţiei în „kenoză" sau în umilinţă. Din persoana sfântului străluceşte un calm, o pace pe care nimic nu o poate tulbura. Dar acest calm, această pace sunt cucerite şi menţinute printr-o luptă susţinută. În acelaşi timp, sfântul ia parte la durerile celorlalţi până la lacrimi. Sfântul este înrădăcinat în statornicia iubirii şi a suferinţei Dumnezeului întrupat, pentru că această iubire iradiază din Dumnezeu Cel care S-a întrupat şi a pătimit pentru oameni. El se odihneşte în veşnicia puterii şi bunătăţii lui Dumnezeu devenite în Hristos accesibile oamenilor, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, căci el este în întregime marcat de prezenţa lui Dumnezeu, întocmai ca Melchisedec[2]. Dar rămânerea sa în iubirea veşnică de Dumnezeu şi de oameni nu exclude participarea lui la durerile oamenilor şi la aspiraţiile lor bune, aşa cum Hristos nu încetează să fie pentru ei în stare de jertfă şi nici îngerii nu încetează să le ofere neîncetat slujirea lor. Căci rămânerea în iubirea compătimitoare şi miloasă este ea însăşi o veşnicie, o veşnicie vie. Aceasta este „odihna”, liniştea, „sabatul” în care au intrat sfinţii (*Evr* 3, 18 – 4, 14), cei care au ieşit din Egiptul patimilor. Nu este sabatul Nirvanei insensibile. Căci odihna sfântului în veşnicia iubirii neclintite, a iubirii lui Dumnezeu pentru oameni, are puterea de a-i atrage şi pe ceilalţi spre ea şi de a-i ajuta astfel să-şi învingă durerile cu curaj, să nu cadă în deznădejde. Din această cauză sfântul este un înainte mergător şi sprijinitorul umanităţii pe calea care duce la desăvârşirea viitoare a eshatonului.

---

[2] *Ambigua* 10; *PG* 91, 1144 [*PSB* 80, 1983, p. 142 sq].

Sfântul a triumfat asupra timpului fiind puternic ancorat în timp. El a atins astfel cea mai mare asemănare cu Hristos Care, deşi în ceruri, este în acelaşi timp cu noi cu cea mai mare eficienţă. Sfântul îl poartă pe Hristos în el cu puterea nebiruită a iubirii Sale pentru mântuirea oamenilor.

Sfântul reprezintă firea omenească curăţită de zgura subumanului sau inumanului. Este îndreptarea umanului desfigurat de animalitate; el reprezintă firea omenească a cărei transparenţă restaurată lasă să se străvadă modelul de bunătate nemărginită, de putere şi sensibilitate infinită care este Dumnezeul întrupat. El este chipul restabilit al

Absolutului viu şi personal devenit om, un pisc al unei înălţimi ameţitoare dar şi al unei apropieri extrem de familiare prin umanitatea sa desăvârşită în Dumnezeu. Este persoana angajată într-un dialog pe deplin deschis şi neîncetat cu Dumnezeu şi cu oamenii. Este transparenţa clară a zorilor luminii divine eterne în care se va desăvârşi umanitatea. Este reflexul maxim al umanităţii lui Hristos.

2

Rugăciunea curată sau rugăciunea inimii şi piedicile în calea ei

Ceea ce voi spune mai jos sunt, pe de o parte, informaţii pe care le-am primit de la un călugăr din România care practică această rugăciune întemeiată din plin pe tradiţia Părinţilor răsăriteni, iar, pe de altă parte, sunt câteva reflecţii pe marginea acestor informaţii.

În rugăciunea curată este vorba de unirea minţii (*nous*) cu inima. Nu trebuie ca mintea să rămână singură, nici ca inima să rămână singură. O rugăciune care se face numai cu mintea este o rugăciune rece; o rugăciune care se face doar cu inima este o rugăciune pur sentimentală care ignoră tot ceea ce Dumnezeu ne-a dat, ceea ce ne dă şi ne va da în Hristos. Este o rugăciune fără orizont şi fără perspectivă; o rugăciune în care nu ştim de ce să-I mulţumim lui Dumnezeu, pentru ce Îl lăudăm, nici ce să-I cerem.

zeu intră în relaţie intimă cu noi prin Hristos. Iată de ce mintea este cea care se odihneşte în inimă. În inimă ea găseşte infinitul lui Dumnezeu. Nu inima este cea care se odihneşte în minte, căci aceasta ar însemna că sentimentul infinitului lui Dumnezeu ar deveni o teorie care răceşte gândul. Nu sentimentul trebuie să fie răcit de gândire, ci gândirea trebuie încălzită de sentimentul inimii, în contact real cu infinitul lui Dumnezeu, dând astfel acestui sentiment un conţinut precis.

Propriu-zis, mintea coborâtă în inimă nu-L mai întâlneşte pe Dumnezeu prin mijlocirea ideilor, ci prin simţirea prezenţei Lui, ceea ce îi permite să verifice în realitate ceea ce gândea mintea. Aici simţirea realităţii neatinse pe care o încearcă mintea se realizează în prezenţa nemijlocită a lui Dumnezeu. Ideile despre Dumnezeu sau ideea de Dumnezeu se găsesc umplute, pătrunse, străbătute de *simţirea realităţii înseşi a lui Dumnezeu*. Realitatea ia locul ideii şi, în acelaşi timp, o verifică; ideea nu se mai intercalează între noi şi Dumnezeu. De aceea, inima este pentru minte un fel de organ senzorial pentru relaţia cu Dumnezeu, aşa cum simţurile trupului sunt aparatul care permite perceperea şi simţirea realităţilor cu care trupul intră în contact.

Dar mai multe obstacole pot să oprească mintea în voinţa sa de a intra în inimă, de a trece dincolo de idei în simţirea realităţii lui Dumnezeu, verificând totodată mesajul ideilor sale. Pe de o parte, aceste obstacole vin de la senzaţiile organelor senzoriale ale trupului sau de la închipuirile care se formează în imaginaţie după modelul senzaţiilor corporale şi care sunt provocate de acestea. Pe de altă parte, aceste obstacole vin de la dificultatea pe care o încearcă mintea însăşi în a-şi depăşi ideile care emană din ea într-un mod natural; ele au drept scop să furnizeze un mesaj tranzitoriu cu privire la realitatea nesesizată a lui Dumnezeu iar nu să facă prizonieră mintea.

Senzaţiile sau imaginaţiile, care tind să împiedice mintea să pătrundă în inimă pentru a ajunge la rugăciunea curată sau rugăciunea inimii, sunt fie senzaţii sau imagini produse de păcat ori care îl atrag pe om în păcat, fie senzaţii sau imagini care îi dau omului impresia că este atras spre o acţiune bună sau spre o întâlnire reală cu Dumnezeu Însuşi, deşi în realitate ele nu-l conduc spre Dumnezeu. Din acest motiv, Părinţii îi avertizează pe monahi chiar împotriva închipuirilor care li s-ar părea bune. Ei îi îndeamnă pe monahi să nu se încreadă în nici un fel de închipuire sau de apariţie. De altfel Părinţii

consideră ca un obstacol nu mai puţin primejdios în calea intrării minţii în inimă, gândirea, chiar gândirea teologică. Trebuie să fim atenţi să nu rămânem în teologie sau să nu alunecăm în aceasta în clipa în care vrem să ne rugăm sau în cursul rugăciunii. Gândirea asupra lui Dumnezeu întrerupe relaţia directă cu Dumnezeu sau întâlnirea cu El. Prin gândirea teologică omul se închide în el însuşi. Părinţii vorbesc de rugăciunea făcută dintr-un singur gând (*monologistos euche*). Acesta nu este un gând propriu-zis, ci este conştiinţa care se află în întregime ocupată de experienţa realităţii însăşi a lui Dumnezeu. Totuşi, această experienţă conştientă este numită „gândire" pentru că nu este doar o stare de sentiment confuz sau senzaţia pierderii de sine în oceanul unei realităţi nearticulate, ci este conştiinţa întâlnirii cu infinitul personal al lui Dumnezeu care ne iubeşte. Şi prin gândire e o confirmare a realităţii. În acest infinit eu nu mă pierd, pentru că este Infinitul unui Dumnezeu personal, al iubirii Lui căreia îi răspund cu iubirea mea personală. Căci inima este tocmai locul în care simt iubirea celuilalt şi în care îi răspund. În acest infinit nu mă pierd pentru că este infinitul unui Dumnezeu personal a Cărui iubire mă bucură; depind de iubirea Lui ca şi de mila Lui, căci continui să mă simt infinit de mic şi păcătos în faţa Lui.

Această întâlnire în iubire dar şi acest sentiment al diferenţei infinite dintre Dumnezeu şi mine, această necesitate a milei lui Dumnezeu pe care o simte omul, se exprimă în rugăciunea lui Iisus. Inima este izvorul sentimentelor, deci şi al iubirii. Iar iubirea înseamnă întâlnire cu celălalt. Şi fiindcă iubirea este animată de un avânt infinit, ea nu ar putea fi pe deplin satisfăcută decât în întâlnirea cu Dumnezeu Cel Infinit.

Dar inima este totodată şi izvorul durerii şi durerea se face simţită şi în inimă. În faţa lui Dumnezeu inima simte durerea pentru păcat, pentru ocara pe care I-a adus-o. În inima sa omul plânge şi cere iertare. Din inimă ţâşnesc lacrimile, lacrimi de pocăinţă, dar şi lacrimi de bucurie. Omul abandonează aici răceala intelectuală. Totuşi, dacă inima decade la un nivel inferior, ea devine locul patimilor care sunt o alipire infinită de lume şi de noi înşine. Patimile sunt o alipire infinită de lucrurile şi persoanele finite. Acesta este motivul pentru care, dacă din inimă licăreşte infinitul iubirii, tot din ea licăreşte şi infinitul urii, atunci când întâlneşte un obstacol în calea alipirii păcătoase de lucrurile pe care le iubeşte infinit. Din inimă ies gândurile şi cuvintele bune, dar şi gândurile de lăcomie, de ură, înclinaţiile ucigaşe. Chiar şi gândurile şi cuvintele rele primesc în inimă o trăsătură de infinitate, deşi ele se referă la lucruri finite. Dar această alipire infinită de lucrurile finite nu poate satisface adevărata sete infinită a inimii. Numai întâlnirea inimii cu Dumnezeu poate satisface această sete. De aceea, inima trebuie să fie eliberată de patimi, adică de alipirea faţă de lucrurile finite a întregii sale capacităţi de infinit.

În întâlnirea cu Dumnezeu infinitul este perceput ca o bucurie nesfârşită, ca o lumină. Exprimându-le prin cuvinte, omul sugerează această bucurie care depăşeşte orice limite. Deşi încă foarte slab, cuvintele rugăciunii lui Iisus exprimă acest sentiment de bucurie, de recunoştinţă şi de smerenie infinită. Dar lucrul principal nu e să rostim cuvinte. Principalul se află în această experienţă a bucuriei, a recunoştinţei, a iubirii, a smereniei şi chiar a durerii nesfârşite pe care o provoacă păcatul. Cuvintele nu mai formează un obiect de reflecţie pentru cel care le pronunţă. Ele nu se mai interpun între om şi Dumnezeu, ci prin ele omul se adresează lui Dumnezeu Care este de faţă. Prezenţa lui Dumnezeu copleşeşte totul.

Acum cuvintele sunt în acelaşi timp şi

Acum cuvintele sunt în acelaşi timp şi pronunţate şi depăşite. Astfel, cuvintele nu devin fantasme care au propria lor existenţă aparentă, ci exprimă contactul nemijlocit cu realitatea lui Dumnezeu. Atenţia nu se îndreaptă asupra cuvintelor, ci asupra lui Dumnezeu. Cuvintele au forma adresării în modul unui dialog. Dar acest dialog poate fi trăit şi fără cuvinte.

Din acest motiv călugărul de care vă vorbeam la început spunea că pe o treaptă înaintată a rugăciunii se poate renunţa chiar şi la rugăciunea lui Iisus. Nu trebuie reţinut decât conţinutul. Ne adresăm lui Dumnezeu şi exprimăm prin însăşi fiinţa noastră lauda adusă lui Dumnezeu, uimirea în faţa lui Dumnezeu, recunoştinţa, smerenia. Această profundă stare emoţională este mai adecvat exprimată de către întreaga fiinţă. Este vorba de o expresie dincolo de cuvinte. Este rugăciunea curată, rugăciunea întregii fiinţe care manifestă ieşirea emoţională în afara lucrurilor, în afara gândurilor, în afara sinei proprii, spre întâlnirea cu Dumnezeu. Şi în starea de rugăciune această ieşire este trăită în gradul cel mai intens în inimă. În inimă întreaga fiinţă este proiectată în Dumnezeu cu o iubire nesfârşită.

3

Sfinţenia, transparenţa lui Dumnezeu în conştiinţa omului

În sfânt Dumnezeu îşi revelează întreaga Sa transcendenţă; cu alte cuvinte, El apare ca diferit de lume. Sfinţenia este taina luminoasă şi activă a prezenţei Dumnezeului transcendent, taină care luminează şi transformă. De aceea sfinţenia nu este atributul unei realităţi impersonale inclusă în natură: impersonalul nu are profunzimea tainei. Sfinţenia face parte din categoria tainei, de aceea ea nu poate fi decât atributul lui Dumnezeu ca persoană transcendentă. Ca persoană cu o profunzime abisală, Dumnezeu se comunică în transcendenţa Sa. De aici vine caracterul paradoxal al sfinţeniei: ea este deopotrivă transcendenţă şi comunicare, revelaţie.

Pentru că sfinţenia este atributul persoa-

Pentru că sfinţenia este atributul persoanei transcendente, deci tainice, a lui Dumnezeu, în faţa ei suntem cuprinşi de cutremur şi năpădiţi de ruşine; ea este manifes-

tarea unei conştiinţe superioare ce ne dezvăluie răutatea noastră. Sfinţenia este strălucirea unei persoane transcendente care ni se revelează pentru a ne ridica la ea. Suntem împinşi să ne depăşim starea de păcătoşenie pentru a putea rămâne în faţa ei, în timp ce această iradiere ne face conştiinţa personală mai sensibilă şi mai conştientă de păcatele noastre. Sfinţenia lui Dumnezeu apare ca invadarea conştiinţei omului de către o instanţă supremă, transcendentă, care face să se nască în noi o voinţă de curăţie şi o aspiraţie spre mai multă măreţie. Smerenia şi dorinţa de curăţie astfel suscitate sunt adevărata cunoaştere de sine. În faţa sfinţeniei conştiinţa noastră dobândeşte o acuitate extremă; aceasta nu poate veni decât din revelaţia unei conştiinţe superioare făcută conştiinţei noastre. Sfântul Simeon Noul Teolog spune: „Când sufletul este făcut aşa şi gândul lui se cufundă prin Duhul în adâncurile smeritei-cugetări în Hristos Dumnezeu, nemaicunoscând de acum toată lumea şi pe cei din lume, văzându-se pururea numai pe sine însuşi şi numai cele ale sale, şi petrecând într-o astfel de cugetare [meditare], ajunsă în el desprindere, de a se vedea pe sine însuşi cu adevărat drept cel mai dispreţuit şi cel mai ticălos, atunci se convinge că nimeni

din toţi oamenii de pe lume nu este aşa cum este el”[3].

Graţie luminii dumnezeieşti, intuiţia nevredniciei personale şi extrema acuitate a conştiinţei se aliază în mod paradoxal în faţa slavei lui Dumnezeu, slavă a unei conştiinţe supreme care trezeşte conştiinţa. Numai o conştiinţă superioară poate trezi o altă conştiinţă, numai lumina dumnezeiască poate ridica conştiinţa omului până pe treapta cea mai înaltă făcând totodată evidentă nimicnicia ei. O natură impersonală nu suscită ruşinea, nu ascute conştiinţa. Însuşi focul luminos al lui Dumnezeu, care este conştiinţă, ne arde atunci când sfinţenia Lui se arată în exigenţa pe care acesta ne-o comunică, exigenţa de a fi sfinţi ca şi El. Pătruns de sfinţenia lui Dumnezeu ca supremă conştiinţă, omul devine rug aprins sau, mai degrabă, se simte în faţa unui om sfânt ca în prezenţa unui rug aprins. Ruşinea, spaima resimţită în faţa sfinţeniei depăşesc orice ruşine, orice spaimă pe care le pot provoca persoanele umane; ele sunt de un alt ordin

---

[3] Cf. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Traités théologiques et éthiques*, „Traite éthique" IX, vol. II, ed. J. Darrouzès (*SC* 129), Paris, 1967, p. 254–255 [trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr: Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, Ed. Deisis, Sibiu, ed. II revăzută, 2001, p. 307].

pentru că realitatea divină a conștiinței supreme, care transpare în conștiința sfântului, ne dezvăluie pe noi nouă înșine în mod complet și se revelează pe sine ca instanță supremă care judecă starea noastră de păcătoșenie. Dar, în același timp, sfințenia ne și atrage. În *Ierarhia bisericească*, Dionisie Areopagitul identifică sfințenia lui Dumnezeu cu desăvârșita Lui curăție, iar lucrarea Sa sfințitoare cu lucrarea Lui curățitoare.

Această curăție dumnezeiască, desăvârșită, nu face numai să trezească rușinea noastră, ea ne și atrage. Nu produce numai frică ci și bucurie, căci despuierea ființei noastre a descoperit o dată cu păcatul și ceea ce este bun în noi; a trezit voința noastră de a ne curăți de păcat pentru a plăcea conștiinței divine. Ne simțim fericiți pentru că Dumnezeul Cel Sfânt ne-a dat posibilitatea de a ne curăți, de a ieși din răutate; putem părăsi somnul pentru o existență vie, scoasă din izvorul întregii existențe, persoana lui Dumnezeu, în ardoarea iubirii Lui. Ne simțim fericiți pentru că Dumnezeu Cel Sfânt nu ne-a alungat definitiv, ci a trezit în noi dorința de a ne curăţi. Ne simţim fericiţi pentru că suntem despovăraţi de o greutate purtată inconştient şi eliberaţi de o piedică în calea vieţii noastre depline. Ne simţim fericiţi pentru că nu mai jucăm un rol lipsit de sinceritate care

ne face să nu ne mai recunoaştem şi să nu mai avem curajul de a fi noi înşine de teamă de a nu fi dată în vileag răutatea noastră.

De aceea, fiinţa noastră se găseşte eliberată pentru o viaţă adevărată într-o comunicare reală. Cei care se simt iertaţi de conştiinţa lui Dumnezeu şi eliberaţi de starea de păcat au îndrăzneală (*parrhesia*) înaintea lui Dumnezeu şi a semenilor, au conştiinţa deschisă şi o mare libertate în relaţii; nu există nimic temerar în aceasta, doar sinceritatea inocentă a copilului care nu se simte atins de păcat. E o eliberare imprimată de o mare încredere deopotrivă în Dumnezeu şi în semeni: omul iese din sine şi se lipeşte de Dumnezeu şi de ceilalţi; în acest fel, Dumnezeu şi semenii îi deschid uşa lor. Sfântul este departe de îndoiala care îl închide pe om în el însuşi. Îndrăzneala nevinovată a curăţiei şi a încrederii este mijlocul unirii. Astfel sfântul câştigă „odihna” în Dumnezeu şi în ceilalţi, aşa cum Dumnezeu şi ceilalţi îşi află „odihna” lor în el. „Căci Sfânt eşti, Dumnezeul nostru, şi întru sfinţi Te odihneşti”, cântă Biserica Răsăritului. „Odihna" lui Dumnezeu în sfinţi este un fapt permanent şi evident pentru conştiinţă. Aceasta înseamnă şi că Dumnezeu se simte acasă în sfinţi, tot aşa cum sfinţii se simt în largul lor când se odihnesc în Dumnezeu. Conştiinţa nu se simte în largul său decât într-o altă conştiinţă, în îmbrăţişarea conştiinţei iubitoare a unei alte persoane. Este suprema locuire reciprocă a două conştiinţe.

Pentru a deveni locul „odihnei" lui Dumnezeu, sau pentru a-L avea pe Dumnezeu ca loc de „odihnă", mintea omenească trebuie să fie capabilă să primească în sine o conştiinţă infinit profundă şi luminoasă. Dumnezeu trebuie să afle în aceasta posibilitatea de a răsfrânge lumina Sa la infinit, posibilitatea unei adânciri nesfârşite. Omul trebuie să fie capabil de o experienţă conştientă mereu nouă, mereu mai adâncă a lui Dumnezeu; iar Dumnezeu, la rândul Lui, se bucură de această continuă noutate a bucuriei omului în care El se odihneşte. Omul nu trebuie să rămână neschimbat în experienţa lui Dumnezeu: în acest caz Dumnezeu Însuşi nu ar putea avea bucuria unei odihne continue în om. Omul, în care se odihneşte Dumnezeu şi care se odihneşte în Dumnezeu, trebuie să reflecte infinitul luminii conştiente a lui Dumnezeu; infinitul lui Dumnezeu trebuie să devină propriu omului prin har. Aceasta este îndumnezeirea omului în Dumnezeu şi înomenirea lui Dumnezeu în om. Este unirea între Dumnezeu şi om în Duhul Sfânt, Duhul luminii: Duhul care străluceşte din Dumnezeu devine Duhul din om prin har. Conştiinţa divină şi conştiinţa omului interferează, devin transparente una alteia, se conţin reciproc. Prin afirmarea acestei întrepătrunderi a omului şi a lui Dumnezeu fără amestecare, creştinismul a revelat taina adâncă şi indefinibilă a persoanei umane şi a conştiinţei sale.

S-a spus că creştinismul a eliminat sacrul din lume şi din existenţa umană.

Ar fi trebuit să se spună exact invers. Creştinismul a revelat aptitudinea fiecărui om pentru sfinţenie şi cea a lumii întregi de a reflecta sfinţenia. Aceasta pentru că el a revelat capacitatea omului de a avea în el în mod conştient infinitul lui Dumnezeu şi de a înainta veşnic în infinitul lui Dumnezeu ca o conştiinţă infinită: Fiul lui Dumnezeu, lumina sau conştiinţa infinită, a luat fire omenească. Firea omenească a putut deveni mijloc de manifestare pentru lumina nesfârşită — sau conştiinţa infinit profundă — a ipostasei divine; ea a putut să se bucure de acesta şi să îl reflecte. În viaţa naturii umane s-a cufundat pentru totdeauna, fără a se limita, ipostasa divină, infinitul său conştient; viaţa naturii umane se mişcă veşnic în oceanul nesfârşit al conştiinţei ipostasei divine fără a se dizolva în aceasta. Există o capacitate de conştiinţă divină infinită în posibilităţile umane, în structurile gândirii, sensibilităţii,

bucuriei, iubirii, comuniunii, care rămân totuşi structuri umane.

Părinţii au văzut sfinţenia umană ca pe o asemănare a omului cu Dumnezeu, mereu mai mare, graţie curăţirii de patimi şi sporirii în virtuţi, care culminează într-o iubire nesfârşită. Aceasta înseamnă o adâncire a conştiinţei umane luminată de lumina conştiinţei divine. După Părinţi, virtuţile sunt formele umane ale atributelor lui Dumnezeu, adică reflexul mereu mai profund al luminii Lui, al conştiinţei Lui în conştiinţa omului. Mai întâi, prin virtuţi Dumnezeu se face om în om, apoi îl face pe om dumnezeu. Aceasta înseamnă că prin virtuţi conştiinţa omului nu încetează să crească. Virtuţile sunt aripile cu care omul zboară tot mai sus în lumina lui Dumnezeu, în timp ce conştiinţa sa se adânceşte. Dar el nu se dizolvă niciodată în Dumnezeu. El poate şi simte nevoia de a zbura mereu mai sus, de a asimila mereu alte bunuri ale lui Dumnezeu, de a creşte în conştiinţa sa — Dumnezeu fiind veşnic culmea oricărei fiinţe, izvorul infinit al oricărei conştiinţe sau lumini.

Astfel, asemănarea omului cu Dumnezeu, în care constă sfinţenia, este tocmai această înaintare continuă a omului în Dumnezeu, această interferenţă tot mai intensă a conştiinţei omului şi a conştiinţei-lumină a lui Dumnezeu, această luminare mereu mai luminoasă a conştiinţei umane de către lumina infinită a cunoştinţei lui Dumnezeu.

Sfinţenia este transparenţa lui Dumnezeu şi a conştiinţei Lui în mintea omului şi transparenţa minţii omului umplute de lumina Sfântului Duh care se reflectă prin intermediul trupului său şi iradiază de jur-împrejur.

Această transparenţă a conştiinţei lui Dumnezeu în cea a omului se prelungeşte în strălucirea Lui pe faţa omului şi în faptele sale. De aceea, lucrarea principală a sfinţilor este rugăciunea pentru mântuirea oamenilor.

În această transparenţă, deopotrivă subtilă şi densă, se actualizează adevărata natură a omului care în plan spiritual constă în comunicare. Comunicare înseamnă schimbul între două sau mai multe conştiinţe. Cu cât eşti mai transparent, cu atât mai mare este comunicarea. Când omul nu comunică cu toată sinceritatea, când îşi pierde transparenţa, el îşi acoperă şi alterează adevărata natură, caracterul ei de chip al lui Dumnezeu şi capacitatea de a fi răspunzător de fraţii săi.

Pe faţa mea se poate citi proiecţia prin conştiinţa mea a feţei semenului pentru care mă simt responsabil. Cu atât mai mult pe chipul sfântului se poate citi proiecţia prin conştiinţa sa a feţei lui Dumnezeu înaintea

Căruia acesta se simte responsabil şi a feţei celorlalţi oameni pentru care el se simte responsabil înaintea lui Dumnezeu. Aceasta sporeşte lumina feţei sfântului: lumina sa proprie şi cea a celor pe care îi poartă se unesc cu cea care vine de la Dumnezeu. Este lumina bunătăţii iar bunătatea are întotdeauna un caracter tripersonal. Este bunătate a cuiva anume dar, în ultima instanţă, este bunătatea lui Dumnezeu, căci de la El vine toată bunătatea şi este o bunătate îndreptată spre un celălalt. Nu există bunătate fără obiect asupra căruia să se răsfrângă, iar cel căruia i se adresează bunătatea are şi el un rol în posibilitatea cuiva de a fi bun. Lumina trebuie să aibă un mediu în care să se proiecteze. Taina tripersonalităţii lui Dumnezeu nu este, nu poate fi fără legătură cu aceasta.

4

Rugăciune şi libertate

Rugăciunea îl eliberează pe om, îl degajează de natura exterioară şi de sine însuşi. În acest fel ea ţine sufletul deschis către Dumnezeu ca Persoană. Cel ce nu se roagă rămâne rob, închis în mecanismul complex al naturii exterioare şi al înclinaţiilor patimilor sale care îl domină pe om mai mult decât o face natura.

1. Rugăciunea asigură libertatea faţă de mecanismele complexe ale lumii exterioare

mecanismele complexe ale lumii exterioare, care compun ansamblul legilor naturii. Rugându-se, omul își afirmă convingerea că aceste mecanisme sunt doar contingente și derivă din intervenția liberă a Persoanei supreme care le-a creat. Această convingere se sprijină pe faptul că înseși persoanele umane pot aranja în mod liber anumite mecanisme ale legilor naturii, dirijându-le spre scopurile alese de ele. Mintea mea are puterea de a comanda trupului meu să facă mișcările pe care ea le alege; prin ele și prin uneltele care îi prelungesc acțiunea ea are putere asupra obiectelor și forțelor naturii. Această putere aparține deopotrivă minții celorlalți oameni. Prin rugăciunea pe care le-o adresez pot să obțin ca ei să intervină în mecanismul legilor naturale într-un mod util pentru mine. Astfel, oamenii pot dezvolta între ei un dialog liber, prin obiectele și forțele naturii. Fiecare om afirmă o libertate proprie operând în natură și afirmă libertatea celorlalți când le adresează o rugăminte. Dar cerând o intervenție liberă a celuilalt, el așteaptă și pentru sine o libertate față de anumite mecanisme ale naturii pe care nu le poate dirija el însuși.

Atunci de ce să nu credem și în posibilitatea intervenției Persoanei supreme care a creat natura cu legile ei? Dacă natura arată creat natura cu legile ei. Dacă natura arată o contingență generală în raport cu mintea omului, aceasta dovedește că ea a fost creată ca un câmp contingent deschis intervențiilor libertăților, ca un câmp al unui dialog liber între oameni. Aceasta vrea să însemne că ea a fost creată în serviciul libertății și deci de către o libertate. De ce această libertate creatoare nu ar putea interveni atunci într-un mod mai eficace decât libertățile umane în contingența mecanismelor naturii? Lumea nu are sens decât ca un câmp al dialogului dintre Dumnezeu și oameni. Oamenii răspund lucrărilor lui Dumnezeu în lume prin propriile lor lucrări. Dar ei cer intervenția lui Dumnezeu prin rugăciunea lor. Prin rugăciune oamenii își afirmă conștiința că libertatea lui Dumnezeu intervine în lume în favoarea lor. Prin rugăciune ei își afirmă convingerea că sunt altceva decât niște rotițe în mecanismul naturii. Prin rugăciune ei afirmă atenția specială a lui Dumnezeu față de ei.

Aici s-ar putea obiecta: omul poate interveni în mecanismele naturii pentru că mintea sa este intim amestecată în țesătura trupului său — și prin el în natura imediată — pentru că mișcările sale se repercutează inevitabil în cele ale naturii. Dar de ce să nu admitem și între lume și Dumnezeu o atare legătură care să nu-i poată separa, ca lumea să fie înrădăcinată în Dumnezeu iar mişcările voluntare ale lui Dumnezeu, deşi libere, să se imprime totdeauna în lume? Astfel, aşa cum legătura dintre mintea umană şi natura materială este o taină mare şi de nedezlegat, tot aşa, şi mai mult încă, legătura lumii cu Dumnezeu este o taină mare şi de nedezlegat. În orice caz, materia pură şi izolată nu poate fi găsită nici în trupul uman nici în tot ceea ce omul atinge prin simţurile lui. Încă

şi mai puţin vom putea afla materia lumii întregi cu totul lipsită de duhul dumnezeiesc. Aceasta face ca lumea, luată ca un mecanism închis asupra lui însuşi şi pe deplin determinat de legile pe care le-ar enunţa ştiinţa, să fie inexplicabilă.

Prin rugăciunea omului se afirmă şi se realizează acest dialog în libertate dintre om şi Dumnezeu în lume şi deasupra lumii.

2. Dar prin rugăciune se afirmă şi se realizează şi eliberarea omului de patimile sale şi de el însuşi.

Patimile îl înlănţuie pe om de natura exterioară: el devine sclavul acesteia. Dacă prin ştiinţă el se recunoaşte în teorie sclavul naturii, prin patimi el devine aceasta în mod practic, moral. Prin ele el este sclavul a ceea ce este natura, o natură înjosită, devenită sălbatică în el; aceasta arată încă o dată fapsălbatică în el, aceasta arată încă o dată faptul că natura nu poate fi atinsă în ea însăşi. Patimile sunt un amestec al minţii şi al naturii, dar al unei minţi slăbite care a pervertit natura şi aceasta astfel pervertită o domină.

Rugăciunea ne ajută să scăpăm de patimi şi ea presupune o eliberare de patimi. S-ar putea obiecta că cel care nu se roagă poate să-şi domine patimile prin libertatea sa şi astfel se poate ridica şi el deasupra înclinaţiilor nelibere ale naturii inferioare. Dar, dacă nu recunoaşte nimic deasupra libertăţii sale, omul rămâne sclavul unei alte patimi, îndeosebi al orgoliului său, care nu este deloc mai mic decât celelalte patimi. El însuşi îşi alege criteriul faptelor sale. Şi unde crede că sfârşeşte dacă nu-l recunoaşte pe Dumnezeu? În definitiv el rămâne închis în domeniul naturii oarbe şi se descompune prin moarte.

Rugăciunea este şi o ridicare a omului deasupra lui însuşi. Numai scăpând de sine, de ceea ce se consideră drept libertate discreţionară, omul scapă de natură şi moarte. Numai eliberându-se de el însuşi omul devine liber în adevăratul sens al cuvântului, nefiind dominat de nici o patimă. Evagrie Ponticul spune: „Starea de rugăciune este o dispoziţie nepătimaşă câştigată prin deprindere care răpeşte printr-o iubire desăvârşită până pe culmile inteligibile mintea ajunsă înţeleaptă şi duhovnicească”[4].

În rugăciune omul şi-a câştigat libertatea faţă de natură pentru că se află în relaţie directă cu Dumnezeu Care, ca Persoană superioară, este deasupra naturii şi a oricărei patimi. „Rugăciunea este convorbirea minţii cu Dumnezeu. De ce stare are deci mintea nevoie ca să poată tinde, fără a privi în urmă, dincolo de sine, până la Stăpânul ei şi să stea de vorbă cu El fără mijlocirea nimănui?”[5].

---

[4] *Despre rugăciune* 52; *PG* 79, 1177C [*FR* I, 1946, p. 80].

Singură convorbirea plină de iubire cu o altă persoană ne dă libertatea în raport cu natura exterioară şi cu noi înşine. Dar singur Dumnezeu poate să ne dea şi să ne inspire o asemenea iubire faţă orice altă persoană. Abia în relaţie cu Dumnezeu putem să ne eliberăm cu adevărat şi statornic de noi înşine, căci persoana Sa este atât de atrăgătoare prin bogăţia infinită şi atât de generoasă în iubirea Sa, că ne uităm pe noi înşine. Prin urmare, numai convorbirea cu Dumnezeu ne dă deplina libertate faţă de natură şi faţă de noi înşine făcându-ne capabili să exprimăm această libertate şi în convorbirea cu persoanele umane.

convorbirea cu persoanele umane.

Sfântul Simeon Noul Teolog spune că în relaţie cu Dumnezeu noi ne simţim fii ai lui Dumnezeu[6], dar această relaţie se realizează prin rugăciunea în Duhul Sfânt (*Rm* 8, 14 – 16, 26). Pe de altă parte, el leagă în mod strâns frica şi mândria, respectiv libertatea şi smerenia[7].

---

[5] *Ibid.* 3; col. 1168C [*FR* I, p. 75].

[6] Cf. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* I, 65, ed. Jean Darrouzès, *SC* 51, Paris, 1957, p. 58.

[7] *Ibid.* I, 70; *ibid.* p. 59 [*FR* VI, p. 37–38].

Reuşind să ne elibereze de natură şi de noi înşine, rugăciunea se arată a fi actul cel mai remarcabil al minţii, căci mintea are tendinţa şi puterea intrinsecă de a se ridica şi de a ne ridica deasupra noastră înşine, de a intra şi a rămâne într-o relaţie curată cu o altă persoană. Această tendinţă şi această putere îi vin din relaţia pe care ea o actualizează cu persoana supremă. Adevărata libertate se afirmă şi se menţine în relaţia unei iubiri curate cu o altă persoană şi în ultimă instanţă cu Persoana supremă. Căci Persoana supremă nu va fi niciodată dominată de nici o forţă a nici unei naturi şi nu va fi deci ispitită să domine pentru a nu fi dominată. În relaţie cu Dumnezeu noi suntem cu desăvârşire liberi, pentru că, nefiind dominat de nimic, Dumnezeu nu caută să domine. El nu trebuie să-şi apere libertatea dominând. În relaţia dintre adevăratele libertăţi este asigurată libertatea fiecărei persoane: nefiind dominată, nici una dintre ele nu vrea să domine.

Niciodată nu-ţi asiguri propria libertate dominând. Nu există libertate adevărată în izolare; te afunzi şi rămâi în izolare în virtutea imposibilităţii de a te elibera de tine însuţi. Omul vrea atunci să fie stăpânul lui însuşi şi este dominat de sine însuşi; la fel, în relaţia sa cu natura, vrând să fie stăpânul

naturii, el este dominat de aceasta. Desigur, trebuie ca omul să fie deasupra naturii, dar este altceva a voi să domini natura într-un mod pătimaş: omul este cu adevărat stăpânul naturii atunci când este liber în această privinţă.

Numai o altă libertate adevărată, care este o libertate faţă de orice patimă şi care nu vrea să domine, afirmă şi menţine propria mea libertate. Numai relaţia cu o Persoană supremă a Cărei libertate nu poate fi ameninţată îmi asigură pe deplin libertatea. Aceasta nu vrea să însemne că această relaţie dintre libertăţi este o relaţie exterioară, o relaţie care lasă separate libertăţile.

Fiecare libertate devine un fel de suport al libertăţii celuilalt. Adevărata libertate face să se nască sau să se actualizeze libertatea celuilalt. În libertatea mea eu simt libertatea celui cu care sunt în relaţie. Nu este o libertate care se dezinteresează de mine, nici o libertate care vrea să mă domine: este o libertate care stimulează prin iubire, prin respectul faţă de libertatea mea şi de mine însumi.

Când cer cuiva atenţia sa, iubirea lui, această atenţie şi această iubire vin către mine, dorite de mine, chemate de libertatea mea. Şi dacă acela îmi dă această atenţie şi această iubire fără să vrea să mă domine, nu numai că nu vrea să mă domine prin acestea, dar mă eliberează şi de mine însumi. Căci necăutând să îmi apăr libertatea mea în faţa lui, eu mă uit pe mine însumi, adică nu vreau să îi răspund lăsându-mă dominat de mine însumi sau cu voinţa de a-l domina pe el. Eu trăiesc în mod liber din darul iubirii sale, din libertatea lui faţă de orice voinţă de a mă domina. Astfel, adevărata libertate a celuilalt susţine adevărata mea libertate. Doar în atmosfera unei alte libertăţi se actualizează libertatea mea. Numai o altă libertate îmi hrăneşte libertatea mea. Dacă afirm libertatea altuia, libertatea lui alimentată de mine alimentează la rândul său întreaga mea libertate personală. Dar numai în atmosfera libertate personală. Dar numai în atmosfera libertăţii necreate se pot afirma toate libertăţile create. Acestea se menţin între ele în mod reciproc prin cererea şi prin dăruirea iubirii.

Dar în relaţia mea cu Dumnezeu nu există reciprocitate a rugăciunii. Aici numai omul cere. Există totuşi o reciprocitate a darului. Omul îşi actualizează libertatea sa nu numai cerând-o de la Dumnezeu prin rugăciune, dar şi dăruindu-se pe sine însuşi lui Dumnezeu. Doar astfel omul devine liber faţă de el însuşi. Dacă vrea să-şi reţină pentru sine existenţa primită din iubirea lui Dumnezeu, el îşi pierde libertatea: vrând să domine asupra existenţei sale el devine sclavul acesteia. El trebuie să accepte să trăiască mereu din darul lui Dumnezeu, nu dintr-al său însuşi, pentru a fi liber de sine. Trebuie să renunţe la sine şi să se dăruie lui Dumnezeu de la Care îi vine tot ceea ce el are, pentru a fi liber. Nu poate fi liber decât dacă trăieşte pentru Dumnezeu şi în Dumnezeu. Nu poate să-şi păstreze împotriva lui Dumnezeu libertatea sa provenită de la Dumnezeu, ci trebuie să o dobândească neîncetat de la Dumnezeu prin rugăciune. O libertate afirmată împotriva lui Dumnezeu, de la care ea provine, nu este o adevărată libertate. De îndată ce omul vrea să domine ceea ce are, el devine sclavul unei patimi şi prin aceasta sclavul lui însuşi.

Trebuie să te dărui unei alte adevărate libertăţi pentru a primi darul libertăţii, şi singura libertate inepuizabilă în ea însăşi este libertatea Persoanei supreme.

Rugăciunea este contrariul voinţei de dominaţie. Prin aceasta ea asigură libertatea omului: ea afirmă o altă libertate care asigură libertatea celui ce se roagă.

Rugăciunea autentică este rugăciunea adresată lui Dumnezeu; ea întâlneşte libertatea absolută, libertatea în sine, libertatea nelimitată pe care nimic nu o ameninţă şi care nu exercită nici o ameninţare. Această libertate vrea să afirme şi să susţină orice libertate care se roagă şi se pune în condiţia de a fi afirmată fără a se afirma ea însăşi.

3. Ca expresie a relaţiei libere cu Dumnezeu, ca o manifestare a Duhului, rugăciunea are deja în ea puterea Duhului lui Dumnezeu, care întăreşte duhul omului şi care realizează relaţia dintre om şi Dumnezeu. „De asemenea Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu ştim să ne rugăm cum trebuie; ci Duhul Însuşi se roagă pentru noi cu suspine negrăite” (*Rm* 8, 26). Duhul creează o relaţie atât de strânsă între noi şi Dumnezeu încât ne simţim ca fiii lui Dum-

nezeu, şi unirea noastră cu Dumnezeu în rugăciune este atât de desăvârşită încât nu se poate spune unde se termină fapta noastră şi unde începe cea a lui Dumnezeu. Lucrarea lui Dumnezeu devine a noastră şi astfel noi nu ne mântuim prin dreptatea noastră, ci prin dreptatea lui Dumnezeu. În Duhul ne uităm pe noi înşine atât de desăvârşit, suntem scoşi atât de deplin din noi înşine, încât nu mai putem distinge fapta noastră de fapta Duhului lui Dumnezeu. Libertatea Duhului lui Dumnezeu a devenit libertatea noastră şi slăbiciunea noastră a devenit slăbiciunea lui Dumnezeu. Nu mai suntem noi cei care ne rugăm şi ne afirmăm prin aceasta libertatea noastră, ci chiar Duhului lui Dumnezeu. În slăbiciunea rugăciunii se afirmă puterea libertăţii lui Dumnezeu devenită libertatea noastră; în depăşirea noastră ni se arată depăşirea lui Dumnezeu prin Duhul. Această unire extremă, trăită într-un mod paradoxal, exprimă de asemenea, am putea spune, starea noastră de înfiere divină. În rugăciune ne dăruim în întregime lui Dumnezeu iar Dumnezeu se dăruie cu totul nouă ca Tatăl fiilor săi. Şi avem în noi libertatea de fii ai lui Dumnezeu. Nu ne simţim dominaţi de Dumnezeu ca nişte robi, ci liberi şi moştenitori ai libertăţii Lui, născuţi din libertatea Lui şi trăind în libertate.

5

Nevoia de iertare şi înnoire în Biserică

Domnul nostru a legat în mod indisolubil iertarea lui Dumnezeu de cea pe care noi trebuie să o dăm oamenilor care ne-au făcut vreun rău (rugăciunea „Tatăl nostru", *Mt* 6, 12, şi parabola celor doi datornici, *Mt* 18, 21–35).

În realitate, în cele mai multe cazuri, păcatele pentru care cerem iertare lui Dumnezeu sunt rele făcute oamenilor. Prin urmare, trebuie să cerem iertare nu numai lui Dumnezeu ci şi celor care au fost răniţi de aceste păcate. Altfel Dumnezeu nu ne va ierta (*Mt* 5, 23–26). Îndărătul oamenilor cărora le-am făcut rău Îl aflăm totdeauna pe Dumnezeu şi, atunci când am păcătuit împotriva lui Dumnezeu, îi aflăm totdeauna pe oameni. Dispreţuindu-L pe Dumnezeu, rupem un resort moral în oameni, dându-le un exemplu rău. Omul care nu se comportă cu sensibilitate faţă de Dumnezeu nu are sensibilitate

nici faţă de oameni şi face să crească insensibilitatea lor faţă de Dumnezeu.

De aceea Dumnezeu îşi condiţionează iertarea pe care o acordă pentru păcatele comise împotriva Lui de cererea iertării faţă de semenii noştri.

Dar dacă, pentru a primi iertarea lui Dumnezeu, avem nevoie de cea a celorlalţi oameni, aceştia au şi ei nevoie de iertarea noastră pentru a o dobândi pe cea a lui Dumnezeu.

Pentru a dobândi de la Dumnezeu iertarea, avem deci nevoie deopotrivă să iertăm rea, avem deci nevoie deopotrivă să iertăm oamenilor care ne-au supărat şi să cerem iertare celor cărora noi le-am făcut vreun rău. Nu e de ajuns să acordăm iertarea, trebuie să o şi cerem celorlalţi. Şi una şi alta sunt foarte dificile pentru noi. Ne este mai uşor să cerem iertare lui Dumnezeu, pentru că El ni se impune într-un anume fel prin măreţia Sa şi pentru că recunoaştem fără dificultate teoretică dependenţa noastră faţă de El — nu vorbesc de necredincioşi, ci de cei credincioşi. Dimpotrivă, este foarte dificil, chiar şi pentru credincioşi, să renunţe la atitudinea de dispreţ faţă de oamenii care nu impun prin valoarea lor vizibilă.

Mai mult, între iertarea pe care trebuie să o acordăm celorlalţi şi trebuinţa de a le cere acestora iertare, această ultimă atitudine este cea mai dificilă. Cerându-ne nouă iertare, ceilalţi par să se plaseze într-o situaţie de inferioritate şi aceasta ne atinge la inimă, flatându-ne orgoliul. A cere iertare altora pentru noi înşine implică coborârea de pe soclul aparentei noastre superiorităţi, recunoaşterea dependenţei de ceilalţi.

Acelaşi orgoliu se ascunde în spatele refuzului nostru de a ierta şi al dificultăţii de a cere iertare. Dar iertând n-am renunţat încă în mod necesar la orice orgoliu; în timp ce dacă mergem mai departe, până la a ne cere iertare, am înlăturat astfel ultima rămăşiţă a orgoliului nostru. Doar în acest caz inima noastră este mişcată într-un mod sincer şi curat, fără vreun motiv ambiguu.

Refuzul iertării sau al cererii iertării ne ţine inima în neînduplecare. Păstrat în amintirea noastră, răul pe care l-am făcut altuia este o necurăţie care rămâne în noi, ne intoxică în mod continuu şi răspândeşte un miros rău în toată fiinţa noastră; scânteierile sau întunecimile acestei toxine ne stânjenesc ochii şi nu-l putem privi pe celălalt în curăţie. Astfel nu-L putem iubi pe Dumnezeu iar celălalt nu ne poate iubi pe noi.

Doar iertarea sinceră dizolvă acest corp străin din sufletul nostru şi spinul din ochii noştri. Doar atunci iubirea lui Dumnezeu ne poate da iertare. Avva Isaia spune: „Să nu ai viclenie faţă de vreun om ca să nu îţi faci ostenelile tale deşarte. Curăţeşte-ţi inima faţă de toţi, ca să vezi în tine pacea lui Dumnezeu. Căci precum de va fi cineva muşcat de un scorpion, veninul se răspândeşte în tot trupul său şi îi va vătăma inima, tot aşa este şi cu răutatea din inimă faţă de aproapele. Veninul ei muşcă sufletul şi se primejduieşte prin viclenie. Cel ce-şi cruţă deci sufletul, ca să nu se piardă, să depărteze de la el acest scorpion, adică viclenia şi răutatea”[8].

Răul pe care l-am făcut altuia tulbură şi el sufletul nostru. Suntem neliniştiţi. Ne împiedică să avem în faţa celuilalt o privire directă şi limpede. La fiecare întâlnire cu el suntem stânjeniţi căci îl bănuim că păstrează în inima sa amintirea răului pe care i l-am făcut. Mândria mă împiedică să îmi curățesc relațiile cu el. Doar cererea de iertare ne poate aduce pe amândoi la relații deschise, directe, nestânjenite. Dacă rămân în mândria mea, fără a cere iertare, nu pot apare în faţa lui Dumnezeu cu un chip deschis şi cu inimă înfrântă. În spatele acestei cereri de iertare trebuie să se afle un sentiment sincer de pocăință. Pocăința menține o tristeţe în

---

[8] Abbé Isaïe, *Recueil ascétique*, Logos 6, 9 (Spiritualité orientale 7), Abbaye de Bellefontaine, 1970, p. 87–88 [*FR* XII, 1991, p. 77].

ochi, dar ochii în care apare această tristeţe a pocăinței au în acelaşi timp o privire directă şi limpede. Cu această rectitudine a pocăinței sincere trebuie să mă înfățişez în faţa lui Dumnezeu pentru a-I cere iertare după ce i-am cerut mai înainte iertare semenului meu.

Păcatele mele faţă de Dumnezeu sunt fără număr şi fără sfârşit. Pentru că tot ceea ce am vine de la Dumnezeu şi eu ar trebui să fac din aceasta un dar către El şi către ceilalţi; ar trebui să-L laud neîncetat pentru binefacerile Lui, prin cuvintele şi faptele mele — dar nu fac aceasta. De aceea, pocăinţa mea ca şi cererea iertării şi milostivirii Lui, trebuie să fie neîncetate. Iată de ce monahul răsăritean cere mila lui Dumnezeu într-o rugăciune neîncetată. Astfel, pe patul de moarte îl vedem pe Sfântul Antonie cel Mare cerând încă timp pentru a face pocăinţă. Şi fiindcă păcatele faţă de Dumnezeu sunt în acelaşi timp păcate faţă de semeni şi invers, păcatele faţă de semeni sunt şi ele neîncetate, şi noi trebuie neîncetat să le cerem iertare.

În orice caz, este greu să spun că în orice moment al relaţiei mele cu un semen al meu m-am comportat ireproşabil sau că am făcut tot binele pe care ar fi trebuit şi aş fi putut să-l fac pentru toţi oamenii pe care i-am întâlnit. Deci atunci când cineva îmi reproşează o atitudine de care n-am fost conştient că a fost rea, nu trebuie să îi resping acest reproş, ci să mă recunosc vinovat. Am comis cel puţin greşeala de a da impresia că sunt vinovat de ceea ce sunt acuzat. Avva Isaia spune: „Dacă din slăbiciune fratele tău îţi spune un cuvânt [neplăcut], suportă-l cu bucurie. Căci de nu cauţi cugetul tău în judecata lui Dumnezeu, te vei afla păcătuind”[9]. Îmi este greu să garantez că n-am nici o vină în originea relelor inevitabile şi constante care apar la oameni şi care mă ating şi pe mine. Îmi este greu să afirm că totul este bun în comportamentul meu, în gândurile şi cuvintele mele faţă de ceilalţi; că le-am dat celorlalţi destulă atenţie pentru a nu le lăsa o impresie de indiferenţă faţă de ei. Toţi păcătuim mult împotriva tuturor.

De aceea trebuie să ne pocăim pentru comportarea noastră faţă de toţi. De aceea trebuie să cerem totdeauna preoţilor să ne pomenească la proscomidia Liturghiei şi să cerem tuturor oamenilor pe care îi întâlnim să se roage pentru noi, aşa cum avem şi noi datoria să-i pomenim în rugăciunile noastre pe cât putem pe toţi cei pe care îi cunoaştem, şi în general pe toţi oameni. În rugăciunea noastră pentru ceilalţi este implicată

---

[9] *Ibid.* Logos 5, 18, p. 78 [*FR* XII, p. 69].

iertarea noastră faţă de ei, şi în cererea pe care le-o adresăm de a se ruga pentru noi, aceea de a ne ierta.

Ne rugăm şi pentru cei morţi pe care i-am cunoscut şi chiar prin aceasta îi iertăm şi vrem să ne asigurăm şi noi după moarte rugăciunile celor care rămân în viaţă şi pe cele ale Bisericii în general; le cerem astfel să ne ierte după ce vom muri, nu numai o singură dată şi în tot timpul vieţii lor. Ne rugăm dată ei în tot timpul vieţii lor. Ne rugăm pentru strămoşi, pentru tot sufletul săvârşit în credinţă şi dorim să avem şi noi parte de această rugăciune cât timp va fi lumea. Indiferenţa faţă de cei morţi este chiar un păcat care nelinişteşte.

Relaţiile directe sau indirecte dintre toţi oamenii au în ele nedesăvârşirile tuturor şi de aceea vrem, cel puţin în Biserică, ca aceste relaţii care durează şi după moarte să poarte în mod necesar cererea şi darul reciproc al iertării, rugăciunea tuturor pentru toţi, pentru ca astfel Dumnezeu să ne ierte pe toţi.

Este aici un aspect esenţial al sobornicităţii Bisericii. Biserica se curăţă neîncetat în această rugăciune a tuturor pentru toţi, în această pocăinţă pe care toţi o fac mereu pentru toţi. Curăţia sau sfinţenia Bisericii este un aspect dinamic al vieţii ei. De aceea păcătoşii nu sunt îndepărtaţi de Biserică. Nu există în ea membri fără păcat, dar toţi

sunt prinşi în această tensiune a curăţirii prin pocăinţă, prin iertarea reciprocă cerută şi dăruită şi prin rugăciunea tuturor pentru toţi adresată lui Dumnezeu pentru a-I dobândi iertarea. Biserica însăşi nu este o societate încremenită, imobilă, ci o comuniune în mişcare, formată din oameni păcătoşi dar care, în acelaşi timp, se curăţesc prin rugăciunea unora pentru ceilalţi — nu pentru păcate abstracte, ci pentru păcatele concrete, pentru faptele nedesăvârşite şi pentru indiferenţa arătată faţă de persoane concrete.

În această familie vie apar în orice moment rele, dar ele sunt depăşite, spălate în oceanul iubirii sale, al iubirii reciproce a membrilor săi. Toţi păcătuiesc, dar toţi contribuie la curăţire prin cererea de iertare, prin darul iertării lor, prin rugăciunea comună şi reciprocă pentru iertarea lor. Starea de păcat nu prinde consistenţă. Cei care au păcătuit nu pot rămâne în indiferenţă; ei sunt împinşi să ceară iertare. Conştiinţa lor împinsă de Duhul Sfânt îi conduce la această cerere. De aceea, încă de la apariţia sa, păcatul începe să se dizolve prin căinţă. El se dizolvă prin undele continui de iertare, rugăciune, iubire pe care le pune în mişcare Sfântul Duh.

Prin aceasta toţi apar mişcaţi de Duhul Sfânt, Care îi uneşte. Duhul Sfânt este agen-

tul acestei vieţi interpersonale care se îndreaptă spre curăţie şi nu se împacă cu răceala sau încremenirea relaţiilor în Biserică. El este Duhul libertăţii, al relaţiei în libertatea iubirii, de aceea El nu se poate împăca cu răceala, cu atitudinile împietrite de neîncredere sau distanţă, produse şi întreţinute de mândria care nu cere nici nu acordă iertare. In ciuda aparenţei lor foarte mobile, acolo unde domnesc patimile domină o împietrire şi o rigiditate care lipseşte libertăţii pe care numai Duhul o poate îndupleca, atunci când Acesta le dă oamenilor să ierte şi să ceară iertare, ridicându-i deasupra mândriei lor şi a celorlalte patimi egoiste.

Această iertare reciprocă şi această rugăciune a tuturor pentru toţi nu au numai un aspect negativ; ele reprezintă suflul pozitiv al iubirii care deschide sufletele unele altora. Spunând că Duhul suflă, înţelegem că el aduce iubirea, viaţa, libertatea. Adevărata libertate este legată de iubire şi acolo unde există iubire se găseşte binele prin excelenţă, izvorul oricărui gând, cuvânt sau fapte bune. Acolo este viaţa care e mişcare, disponibilitate, liberă de orice încremenire în orgoliu şi în patimile egoiste.

Biserica se înnoieşte astfel datorită Duhului Sfânt prin iertarea şi rugăciunea reciprocă. Ea se înnoieşte în mod continuu şi reface legăturile interioare ale iubirii dintre membrii săi. Cu alte cuvinte, ea reface unitatea sa interioară, armonia şi sobornicitatea ei.

Una din puterile Bisericii de a se curăţi, de a se înnoi, de a reface încontinuu unitatea şi legăturile sale interioare, pentru a fi ca o simfonie în Hristos, se manifestă în incapacitatea sufletelor creştine de a suporta păcatul şi răul făcut de ceilalţi, nevoia de a cere şi de a dărui iertare. În aceasta se manifestă taina permanenței ei şi a perpetuei sale tinereţi.

III

Sfântul Duh în teologia şi în viaţa Bisericii Ortodoxe

1

Sfântul Duh în teologia ortodoxă

Potrivit teologiei ortodoxe, care continuă linia pnevmatologiei patristice, Sfântul Duh are un rol deosebit în Revelație și în Biserică: El duce la înfăptuire lucrarea lui Dumnezeu în relația dintre Dumnezeu și creatura Sa. El face creatura *transparentă* lui Dumnezeu, îi dă „simțirea" lui Dumnezeu. Fără lucrarea Duhului, cuvântul Revelației nu s-ar arăta sufletelor ca un Cuvânt al lui Dumnezeu.

Desigur, nu trebuie să uităm că punctul culminant al Revelației este Întruparea Fiului lui Dumnezeu. Dar Duhul Sfânt este Cel care Îl revelează pe Fiul lui Dumnezeu Care-și asumă umanitatea. Duhul Sfânt Îl revelează pe Cuvântul lui Dumnezeu încă înaintea Întrupării, din veșnicie.

Fiul și Duhul, Cuvântul și Puterea lui Dumnezeu realizează împreună Revelația și lucrarea lui Dumnezeu în creație.

Realitatea fundamentală care explică rolul Sfântului Duh în Revelație și în Biserică este locul Său în Sfânta Treime.

1. Sfântul Duh în Treime

După învăţătura ortodoxă, *Sfântul Duh purcede din Tatăl şi străluceşte din Fiul.* Această învăţătură şi-a găsit formularea cea mai limpede la patriarhul Constantinopolului, Grigorie Cipriotul (1283–1289)[1].

Potrivit acestei învăţături Sfântul Duh, strălucind din Fiul, Îl *luminează* pe Acesta nu numai în faţa Tatălui, dar şi în faţa noastră. Astfel, cu iradierea Lui care Îl luminează pe Fiul, Duhul pătrunde în conştiinţa noastră şi întăreşte în ea capacitatea de a-L cunoaşte pe Fiul, şi prin El pe Tatăl.

Dar, după Sfântul Grigorie Palama, Sfântul Duh, care purcede de la Tatăl spre Fiul şi străluceşte din Fiul spre Tatăl, nu Îl luminează numai pe Fiul în faţa Tatălui, ci reprezintă şi *bucuria Tatălui* pentru Fiul şi *bucuria Fiului* pentru Tatăl. În această bucurie constă strălucirea Lui.

Aşa cum, atunci când străluceşte din Fiul spre Tatăl, Duhul aduce Tatălui strălucirea şi bucuria Fiului, tot astfel El ne face să stră-

---

[1] *PG* 142, 240. 242. 250. 257. 260. 266. 267. 286.

lucim ca nişte fii, ne îmbrăţişează cu bucuria şi iubirea pentru Tatăl.

Astfel, Duhul sădeşte şi întăreşte în noi capacitatea de a-L percepe pe Dumnezeu, o sensibilitate filială. Această sensibilitate ne apare ca simțirea noastră proprie, subiectivă. Totuși, ne dăm seama că în ea se găsesc imprimate sensibilitatea Duhului și cea a Fiului. Distingem în ea persona noastră, persona Duhului Sfânt și persoana Fiului. Sensibilitatea formează un tot, dar persoanele sunt distincte.

Duhul nu aduce deci în noi o lumină teoretică, ci o lumină care îmbrățișează inima noastră pentru Fiul și pentru Tatăl. Faptul că Duhul aduce lumina lui Dumnezeu în noi Mântuitorul îl exprimă în acești termeni: „Nu voi veți vorbi, ci Duhul Tatălui vostru va vorbi în voi" (*Mt* 20, 20). Iar Apostolul Pavel scrie: „Tot astfel Duhul vine în ajutorul slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm așa cum trebuie, ci Duhul Însuși se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (*Rm* 8, 26).

Întemeindu-se pe aceste expresii și pe învățătura despre Duhul Care purcede din Tatăl și strălucește prin Fiul, astfel că în același timp și Fiul strălucește în lumina Duhului, Părinții au considerat pe Sfântul Duh drept Persoana Care aduce în suflete

energia divină, Care devine în acestea capacitatea de a-L cunoaște și de a-L iubi pe Dumnezeu. Sfântul Grigorie Palama este cel ce a precizat formularea dogmatică a acestei concepţii. „În primele opt secole — remarcă Paul Evdokimov — am asistat la un ciclu hristologic care a făcut loc în secolul IX unui ciclu pnevmatologic. Prin calea isihastă, aceasta din urmă îşi atinge punctul culminant în secolul XIV şi îşi găseşte armătura dogmatică în învăţătura Sfântului Grigorie Palama şi în definiţiile Sinoadelor de la Constantinopol. Adagiul patristic: «Dumnezeu S-a făcut om ca omul să se poată face dumnezeu» pune «îndumnezeirea» fiinţei umane drept scop al iconomiei mântuirii. El primeşte o aprofundare decisivă în lumina teologiei Sfântului Duh şi a învăţăturii energiilor divine”[2]. „Palamismul desăvârşeşte marea elaborare pnevmatologică a Evului Mediu bizantin căci, după Palama, «energia necreată este inseparabilă de Duhul Sfânt»”[3].

Aceasta nu înseamnă că energia divină este proprie numai Duhului, ci că Duhul este Cel care o introduce în creaţie şi îi dă toată eficacitatea Sa.

---

[2] *Le Saint-Esprit dans la tradition orthodoxe*, Paris, 1970, p. 60.

[3] *Ibid.*, p. 61 — citat din *La défense des saints hésychastes*, Louvain, 1959, p. 572.

Duhul primeşte de la Tatăl aceeaşi energie necreată ca şi Fiul, dar nu există nici o confuzie între cele trei Persoane: Duhul primeşte această energie în felul Său propriu, tot aşa cum El posedă fiinţa divină în felul Său propriu.

În toate privinţele Duhul Sfânt Îşi păstrează rolul de a Treia Persoană în Treime. Şi în nici un chip El nu poate deveni a Doua, pentru că Treimea nu se poate reduce la o dualitate şi pentru că fiecare Persoană îşi păstrează în Treime rolul Său distinct. Cea de a Treia Persoană le confirmă pe celelalte două în distincţia lor, nelăsându-le să se confunde într-una singură, aşa cum se întâmplă în anumite sistematizări ale filioquismului.

Sfântul Atanasie scrie: „Domnul a spus că Duhul este «Duhul Adevărului» indicând prin aceasta faptul că în El Treimea îşi găseşte desăvârşirea”[4].

Numai cei Trei într-o reciprocitate neîntreruptă, fiecare unic şi în acelaşi timp implicându-i pe ceilalţi fără a-i confunda, reprezintă desăvârşirea existenţei şi a relaţiei. Trebuie să existe un al Treilea pentru a depăşi dualitatea fără să existe confuzie a celor Doi. Dacă n-ar exista decât Două Persoane,

---

[4] *Epistola I către Serapion*, *PG* 26, 589 [*PSB* 16, 1988, p. 55].

Ele ar risca fie să se confunde, fie să se separe total. Numai o a Treia Persoană poate asigura comuniunea de bucurie a celorlalte

Două.

Sfântul Duh face imposibilă o relaţie impersonală în Dumnezeu, aşa cum tot El face imposibilă o atare relaţie între oameni.

Cea de-a Treia Persoană înseamnă orientarea Celei Dintâi către Cea de-a Doua, ca şi orientarea diferită a Celei de-a Doua către Cea Dintâi. Dacă, născându-l pe Fiul, Tatăl aşează în faţa Acestuia, în loc de nimic, o Persoană Care Îi este egală, purcezându-L din Sine pe Sfântul Duh, El nu aşează pe cineva în loc de nimic, ci pe cineva prin care El Însuşi se orientează către Fiul, adică spre o Persoană care există. Şi, prin această a Treia Persoană nu se manifestă numai bucuria Celei Dintâi faţă de Cea de-a Doua, ci şi bucuria Celei de-a Doua către cea Dintâi, pentru că Aceasta este obârşia sau principiul care face să existe tot ceea ce există. Dar Cea de-a Treia nu este numai un semn al bucuriei Tatălui faţă de Fiul. O bucurie neîmpărtăşită nu ar fi o adevărată bucurie. Cea de-a Treia îngăduie Fiului să transforme bucuria primită de la Tatăl în bucurie faţă de Tatăl.

Şi aceasta nu este numai o bucurie proprie Tatălui şi Fiului, ea aparţine deopotrivă Duhului Sfânt Care poartă această bucurie

de la Unul la Altul. De aceea, Sfântul Grigorie Palama scrie: „Astfel Duhul Sfânt este bucuria dinainte de veci a Tatălui şi a Fiului, în care Aceştia împreună se bucură. Această bucurie este trimisă de Aceştia Doi celor care sunt vrednici de ea... dar existenţa Sa [personală] vine numai de la Tatăl”[5]. O bucurie care ea însăşi ar fi impersonală i-ar lăsa pe Cei Doi încă separaţi. Bucuria desăvârşită dintre Cei Doi cere prezenţa unui al Treilea Care să depăşească orice preocupare de sine şi să permită celorlalţi Doi să depăşească nu numai separaţia solitară dar şi dualitatea închisă.

Fiecare lucrare este realizată de Cei Trei: este bucuria şi strălucirea comună. Dar fiecare Persoană înfăptuieşte lucrarea comună în modul care Îi este propriu.

Sfântul Duh duce la bun sfârşit fiecare energie sau lucrare divină şi, în acest sens, se spune că El o desăvârşeşte. Dar El nu ar putea să o ducă la capăt şi să o desăvârşească, dacă nu ar primi-o de la Tatăl şi nu ar arăta-o prin Fiul, sau dacă Fiul nu ar arăta-o prin Duhul. În Duhul fiecare lucrare îşi atinge scopul său pentru că desăvârşita comuniune în Dumnezeu, care există nu numai în fiinţa

---

[5] *Capita physica et theologica* 36; *PG* 150, 1144–1145 [*FR* VII, 1977, p. 446].

comună dar şi în fiecare lucrare, se manifestă şi se înfăptuieşte în Cea de-a Treia Persoană.

Se înțelege acum că Duhul joacă un rol deosebit de important în raportul pe care Dumnezeu îl stabileşte cu creația Sa şi în lucrarea Sa de mântuire a acesteia.

Duhul este bucuria lui Dumnezeu revărsându-se asupra creației pentru a asigura o orientare înnoită a creației către Creatorul său, depăşirea separației dintre Dumnezeu şi creaţia Sa şi deci realizarea deplină a acesteia. Concentrată în Sfântul Duh, bucuria lui Dumnezeu se revarsă datorită Lui în inimile noastre, astfel că suntem introduşi în însăşi bucuria Treimii.

2. *Sfântul Duh în Revelație*

Introducând energia divină în profunzimea creaţiei, Sfântul Duh suscită, în acelaşi timp şi în măsura în care această energie vine în întregime de la Hristos, o sensibilitate pentru Dumnezeu, pentru prezenţa şi acţiunea divină în viaţa umană şi în lume. „Fără Duhul, scrie Sfântul Atanasie, suntem străini de Dumnezeu şi departe de El, iar prin împărtăşirea de Duhul suntem legaţi de Dumnezeire. Deci a fi noi în Tatăl nu e al nostru,

ci al Duhului Care este în noi şi rămâne în noi, cât îl păstrăm în noi prin mărturisirea [credinței]"[6]. În Sfântul Duh, şi prin acesta în Hristos, Dumnezeu îndumnezeieşte creatura, pentru că Duhul o face transparentă lui Dumnezeu. „În El [Duhul] — notează mai departe Sfântul Atanasie — Cuvântul slăveşte creatura şi, îndumnezeind-o, o înfăţişează Tatălui. De aceea, Cel care uneşte creatura cu Cuvântul, nu poate fi El Însuşi o creatură"[7].

Această sensibilitate este mai întâi capacitatea pe care o primeşte sufletul de a-L percepe pe Dumnezeu dincolo de toate. Dar cel care devine sensibil față de Dumnezeu devine astfel şi față de semenii săi: el Îl vede în aceştia pe Dumnezeu şi îi vede pe ei în Dumnezeu. Această sensibilitate față de Dumnezeu îl face deci pe om în întregime omenesc.

Prima treaptă a acestei sensibilităţi e credința. Pe măsură ce aceasta se dezvoltă, intuiția realității transcendente şi totodată atotprezente a lui Dumnezeu nu încetează să sporească în om. Cel care are această

---

[6] *Cuvântarea III contra arienilor; PG* 26, 373 [*PSB* 15, 1987, p. 351].

[7] *Epistola I către Serapion, PG* 26, 589 [*PSB* 16, 1988, p. 55].

sensibilitate Îl vede pe Dumnezeu pretutinsensibilitate îl vede pe Dumnezeu pretutindeni, în toate lucrurile. Sădită în suflet de către Duhul, această sensibilitate este deopotrivă a Duhului Sfânt şi a omului. Acest sentiment de a fi totdeauna şi pretutindeni în prezenţa lui Dumnezeu îndeamnă la o rugăciune neîncetată.

Această sensibilitate este în acelaşi timp o afecţiune profundă şi un sentiment acut de responsabilitate faţă de Dumnezeu. Părinţii greci au numit-o *aisthesis tou noos* sau „simţirea minţii"[8].

Responsabilitatea poate să ia forma fricii, a ascultării faţă de o misiune, a obligaţiei de a evita păcatul, de a duce o viaţă curată. Toată această gamă de sentimente este produsă de Duhul Sfânt. În fiinţa umană, făptură neînsemnată, responsabilitatea faţă de Dumnezeu pe care o suscită Duhul ia forma adoraţiei, dacă este iubire curată, ori pe cea a fricii şi cutremurului, dacă se asociază conştiinţei păcatului, ori pe cea a unei misiuni interioare dacă descopere obligaţia absolută de a împlini voinţa lui Dumnezeu. Numai Duhul poate să trezească în noi răspunsul la iubirea şi chemarea Tatălui, pe care Duhul Însuşi ni-l aduce. Numai Duhul poate da acestui răspuns incandescenţă şi bucurie. Numai Duhul ne poate face să participăm la sensibilitatea şi la responsabilitatea Fiului faţă de Tatăl.

---

[8] DIADOH AL FOTICEEI, *Cuvânt ascetic*, cap. 34, 36, 37, 39 [*FR* I, 1946, p. 348–350].

Toate aceste atitudini apar la cei care primesc Revelaţia. Dacă, în primele etape ale Revelaţiei, Duhul lui Dumnezeu i-a uimit pe oameni prin manifestări de putere, prin mijlocirea unor acte exterioare extraordinare, o dată cu profeţii acţiunea Sa se exprimă mai degrabă prin forţa spirituală şi morală dată lor ca şi celorlalţi oameni de către Dumnezeu. Iar acest dar implică colaborarea omului, efortul său de a aprofunda relaţia cu Dumnezeu, pentru a îndeplini misiunea care i-a fost încredinţată, pentru a duce o viaţă conformă cu voinţa divină.

Sălăşluirea şi lucrarea în sufletul omenesc caracterizează pe Duhul Sfânt fiindcă, prin natura sa, sufletul este pregătit pentru această lucrare a Duhului. Ca expresie a ipostasei umane, sufletul este o imagine a Logosului divin iar prin atracţia pe care el o simte în mod natural spre Dumnezeul personal şi spre persoanele umane, el are în sine încă de la început pe Duhul lui Dumnezeu. Slăbind această tendinţă spre relaţia cu Persoana supremă şi cu celelalte persoane umane, păcatul a pus sufletul într-o stare contrară naturii sale. Sălăşluirea Duhului restabileşte şi întăreşte sufletul în capacitatea sa de relaţie cu Dumnezeu şi cu aproapele; prin aceasta el îl restaurează în starea conformă naturii sale — *pros to ek physeos kallos* — cum spune Sfântul Vasile cel Mare.

Tocmai pentru că reprezintă desăvârşirea relaţiei dintre persoana Fiului şi cea a Tatălui, Sfântul Duh are capacitatea de a întări relaţia subiectului uman, drept chip al Fiului dumnezeiesc, cu Dumnezeu şi cu fiecare subiect personal în parte.

Astfel, sufletul devine transparent lui Dumnezeu şi Dumnezeu devine transparent pentru suflet. Sfinţenia este starea de transparenţă a Duhului devenită interioritate a sufletului, în timp ce transparenţa sufletului devine interioritate a lui Dumnezeu. Numai unind subiectivitatea sa cu subiectivitatea Duhului, Sfânt prin fiinţa Sa, se poate omul sfinţi pe sine. Unit cu Duhul, sufletul devine transparent, Îi vede pe Fiul şi pe Tatăl, face ca Dumnezeu să strălucească prin el. Ca al Treilea, Duhul îl deschide pe om lui Dumnezeu şi pe om omului, pentru că El Însuşi este capacitatea supremă a deschiderii, pentru că El este legătura de iubire dintre Tatăl şi Fiul. Chiar înaintea Întrupării, Sfântul Duh strălucea în Cuvântul. Totuşi, abia în Hristos se realizează deplina întoarcere a Duhului Sfânt în fiinţa umană. Fiind ipostasa care şi-a însuşit natura umană, Hristos poartă în însăşi umanitatea Sa pe Duhul Sfânt în toată plenitudinea Sa. În Întruparea Fiului, Duhul se află unit în mod ipostatic cu Acesta aşa cum este din veşnicie. Ca om, Hristos L-a primit astfel pe Duhul pentru totdeauna, aşa cum L-au primit patriarhii, regii şi profeţii lui Israel. Dar El L-a primit pe Duhul în întregime aşa cum nu L-au primit aceştia. Duhul ca ipostasă Se odihneşte în permanenţă asupra Fiului încă de la Întruparea Acestuia. Ceea ce se descoperă la Botez, când Duhul apare între Tatăl şi Fiul întrupat, unindu-I într-un anume fel şi mişcându-se de la Unul la Celălalt. Tatăl le arată tuturor pe Fiul întrupat asupra Căruia coboară Duhul sub chipul unui porumbel: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit întru Care am binevoit". Întruparea Fiului permite această manifestare. Ca om, Fiul răspunde în numele nostru iubirii Tatălui printr-o iubire ascultătoare până la jertfa Crucii; acest răspuns permanent El l-a dat în Duhul Care rămâne între El şi Tatăl. Ca om, Hristos a ridicat la treapta cea mai înaltă sensibilitatea umană faţă de Tatăl şi responsabilitatea faţă de toţi oamenii. De aceea, El ridică la cea mai înaltă treaptă şi rugăciunea pe care o adresează Tatălui pentru toţi fraţii Săi întru umanitate şi pentru întreaga creaţie. De aici vine şi faptul că El primeşte ca om cea mai înaltă putere din partea Tatălui: puterea supranaturală a iubirii, putere capabilă să transforme sufletele şi să depăşească limitele naturii.

Totuşi, această putere deplină asupra sufletelor prin care El le face sensibile faţă de Dumnezeu şi provoacă, fără a distruge legile naturii, efecte care nu provin din aceasta, Hristos o arată numai în momentul Învierii Sale şi mai ales al Înălţării Sale, când natura Sa umană, în întregime îndumnezeită, devine pe deplin transparentă pentru Tatăl şi pentru oameni, atunci când El realizează şi ca om, în mod integral, capacitatea Sa de comuniune cu Tatăl şi cu oamenii.

Domnul făgăduieşte Apostolilor că Duhul Sfânt îi va umple şi pe ei cu puterea Sa: „Când Duhul Sfânt va veni peste voi veţi primi putere" (*FA* 1, 8). Fără puterea Duhului, adică fără Cincizecime, Biserica nu ar fi ajuns la existenţă concretă şi nu ar fi durat. Revelaţia nu s-ar fi impus ca o evidenţă. „Cuvântul şi predica mea — scrie Pavel corintenilor — nu au stat în cuvintele convingătoare ale înţelepciunii omeneşti, ci în adeverirea Duhului şi a puterii, pentru ca credinţa voastră să fie întemeiată nu pe înţelepciunea oamenilor, ci pe puterea lui Dumnezeu" (*1 Co* 2, 4–5; cf. *1 Tes* 1, 5).

Se poate deci considera că Duhul este implicat pretutindeni unde Scriptura evocă puterea cu care s-a răspândit Evanghelia. Căci Vestea cea Bună „este pentru cel ce crede în puterea lui Dumnezeu” (*1 Co* 1, 16). Ca Împărăție a lui Dumnezeu în mers, Biserica începe cu pătrunderea în suflete a acestei Evanghelii a puterii, apoi durează şi se dezvoltă prin ea: „Căci Împărăția lui Dumnezeu nu stă în cuvânt ci în putere” (*1 Co* 4, 20). Sfântul Duh coborât la Rusalii nu întemeiază numai Biserica, dar rămâne în ea cu undele energiilor Sale necreate, nevăzute dar lucrătoare.

Subliniind faptul că Împărăția lui Dumnezeu constă din putere, Scriptura a indicat prin aceasta că Duhul şi puterea Lui se manifestă în Biserică. Biserica este revelația lui Dumnezeu în Hristos, a cărei eficacitate se prelungeşte prin Duhul şi puterea Lui. Ea continuă Revelația în Hristos, nu ca o sporire a conținutului său, ci ca o actualizare în Duhul a prezenței lucrătoare a lui Hristos care S-a revelat deplin prin faptele şi cuvintele Sale şi prin cele ale Apostolilor.

Prin Duhul luăm cunoştință de unitatea noastră cu Hristos şi dintre noi ca Trup al lui Hristos. Prin experiența şi puterea Duhului, Hristos ne devine transparent.

Tot prin Duhul Sfânt Dumnezeu menţine lumea, acţionează în ea şi, prin tainele Bisericii, o conduce spre *telos*-ul său, spre desăvârşirea ei. Prin Duhul Sfânt El îşi înfăptuieşte planul de mântuire şi de îndumnezeire a lumii. Prin Duhul Sfânt oamenii primesc Revelaţia lui Dumnezeu şi Dumnezeu poate lucra prin ei. În apele vii care izvorăsc din Duhul Sfânt Biserica îşi adapă rădăcinile şi membrii săi primesc putere, credinţă, sporire în sfinţenie. Prin Duhul Sfânt se actualizează şi se dezvoltă comuniunea celor care îşi pun în Hristos toată credinţa lor.

Astfel, aşa cum în Sfânta Treime Duhul Sfânt arată că Tatăl şi Fiul sunt Persoane distincte dar de o singură fiinţă, unite prin iubire, tot astfel Duhul Sfânt ne consacră pe noi ca persoane distincte zidindu-ne ca Biserică, unindu-ne prin bucuria unei comuniuni depline. Prin Duhul Sfânt intrăm în iubirea Tatălui şi a Fiului, simţim, chiar în distincţie, întreg focul iubirii Tatălui faţă de Fiul Său şi faţă de noi în măsura în care suntem uniţi cu Fiul. Duhul Sfânt este focul — foc distinct, ipostatic — care iradiază din Fiul devenit Fratele nostru, foc care arde în noi devenind propria noastră iubire filială faţă de Tatăl. Prin Sfântul Duh ne simţim uniţi în Hristos şi orientaţi către Tatăl, şi astfel alcătuim Biserica: *Ubi Spiritus Sanctus,* *ibi Ecclesia* („Acolo unde este Duhul Sfânt, acolo este Biserica"), spunea Sfântul Irineu, şi acest adagiu, continuă acelaşi Sfânt Părinte, poate fi răsturnat: *Ubi Ecclesia, ibi Spiritus Sanctus* („Acolo unde este Biserică, acolo este Duhul Sfânt"). Dar Sfântul Irineu precizează: „Acolo unde este Duhul Sfânt, acolo este Biserica şi acolo unde este Biserica, acolo este Adevărul"[9]. Aş spune că adevărul este plenitudinea realităţii. Şi plenitudinea realităţii este Dumnezeu făcut om, este comuniunea cu El.

Astfel este Biserica. Experienţa deplinei comuniuni personale ne-a devenit posibilă prin Întrupare. Nu există comuniune decât cu o persoană, iar Persoana desăvârşită Care se face pe deplin accesibilă în misterul ei infinit — păstrându-şi totodată această taină — este Dumnezeu întrupat, Hristos. Nu există viaţă adevărată, bucurie adevărată decât în comuniunea noastră cu Hristos şi în El, adică în Biserică.

Dar Hristos nu poate face să iradieze în noi această comuniune decât pentru că trăieşte El Însuşi în comuniunea infinită, desăvârşită a Persoanelor Treimii. Dându-ne Duhul Sfânt, Hristos ne dă Duhul acestei desăvârşite comuniuni trinitare.

---

[9] *Adversus haereses* III, 24, 1; *PG* 7, 966.

Omul agonizează când este lipsit de orice comuniune cu un alt om. Dar comuniunea dintre persoanele umane agonizează atunci când ea nu-şi găseşte izvorul şi fundamentul în Dumnezeu, Persoană infinită sau mai degrabă Unitate infinită de Persoane divine.

Relaţia dintre persoană şi persoană este singura cale a realităţii şi tainei. Numai această adâncire plină de iubire a unei persoane în alta oferă viaţa şi bucuria. Dar nu putem avea revelaţia celuilalt ca profunzime izvorâtoare, ca sursă a unei vieţi nesfârşite, decât dacă Duhul Sfânt ni-l arată pe celălalt în Dumnezeu, în taina Dumnezeului personal care se revelează. Singura Persoană din care ţâşneşte inepuizabil viaţa şi lumina este cea a lui Hristos. Experienţele mistice pe care le caută astăzi mulţi tineri în yoga sau în metafizica hindusă sunt destinate eşecului dacă nu ajung la comuniunea personală cu Hristos, la inepuizabila profunzime şi căldură a Persoanei Sale divino-umane. Doar în Persoana divino-umană a lui Hristos, cunoscută datorită focului Duhului, persoana umană se salvează de iadul singurătăţii. Pentru că nu poate fi vorba de comuniune plenară şi inepuizabilă decât împreună cu Persoana lui Hristos şi numai în Iisus Hristos găsim Duhul unei comuniuni neîncetate dintre oameni, găsim Biserica.

Pentru toate aceste motive, Duhul Sfânt este Persoana care face din om un rug aprins, Care ne umple de lumina lui Hristos dacă încercăm fără încetare să trăim în Hristos având mereu în gândul nostru pe Iisus. Aşa cum spune Olivier Clément, Biserica este în lume marele rug aprins al cărui foc nesfârşit nu este altcineva decât Duhul Sfânt.

2

Sfântul Duh în viața Bisericii

1. Transparența Duhului în Biserică

Biserica este mediul particular al energiilor necreate introduse în lume de Duhul Sfânt. Biserica este Revelația întrupată și activă a lui Dumnezeu în umanitatea celor care o acceptă prin credință. Este Trupul tainic al lui Hristos în care Revelația își aduce roadele ei, după expresia Sfântului Vasile cel Mare[10]. În Biserică, sub forma Bisericii, Revelația divină își desăvârșește opera sa de sfințire și de mântuire arătându-și în acest scop puterea sa.

Prin Duhul Sfânt Care rămâne în Hristos și prin urmare în Biserică, Domnul continuă să-și exercite puterea în Biserică nu numai prin cuvinte, dar şi prin fapte directe. El îşi exercită puterea îndeosebi prin Taine şi ierurgii şi prin răspunsul credincios, pozitiv, dat rugăciunilor în Biserică. Biserica îşi menţine legătura cu Hristos prin credinţa care se manifestă în rugăciune: rugăciune pentru tămăduirea bolnavilor, pentru ocrotirea împotriva duşmanilor, pentru izbândire în tot lucrul bun, pentru luminarea minţii, pentru o viaţă fără păcat, pentru mântuire.

---

[10] *Despre Duhul Sfânt*, cap. 16; *PG* 32, 140 [*PSB* 12, 1988, p. 55].

Credincioşii vin la Biserică pentru a chema prin rugăciunile lor şi prin rugăciunile preotului ajutorul lui Dumnezeu pentru toate nevoile lor. Ei îl cheamă pe preot în casele lor pentru ca acesta să se roage împreună cu ei. În rugăciunea de binecuvântare a apei preotul spune: „Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, Cel mare în sfat şi minunat în lucruri..., trimite harul Preasfântului şi de viaţă făcătorului Tău Duh, Care sfinţeşte toate, şi sfinţeşte şi apa aceasta. Şi prin împărtăşirea şi stropirea cu apa aceasta, trimite nouă binecuvântarea Ta, care spală întinăciunea patimilor. Aşa ne rugăm, cercetează neputinţa noastră, Bunule, şi tămăduieşte cu mila Ta bolile noastre cele sufleteşti şi trupeşti."

În rugăciune sufletul îşi pierde împietrirea, devine sensibil, receptiv, deschis energiei lui Dumnezeu. Biserica este locul şi forgiei lui Dumnezeu. Biserica este locul şi forma puterii lui Dumnezeu acţionând neîncetat între oameni şi în ei, pentru că ea este locul rugăciunii. Rugăciunea cere lucrarea lui Dumnezeu iar Dumnezeu lucrează datorită rugăciunii. Biserica este locul întâlnirii sensibile dintre rugăciunea noastră şi puterea lui Dumnezeu.

Sensul rugăciunii în Biserica Ortodoxă ar fi de neînţeles fără această încredere în puterea lui Hristos lucrând prin Duhul în membrii Bisericii. Rugăciunea pentru care cerem lucrarea lui Dumnezeu ca şi răspunsul divin sunt lucrări ale Duhului. Biserica constituie câmpul Duhului şi deci locul în care se realizează mântuirea. Trebuie să amintim aici faptul că rugăciunile credincioşilor în casele lor, ca şi în oricare alt loc, sunt şi ele rugăciuni în Biserică, pentru că Biserica este prezentă pretutindeni unde se află unul din membrii ei.

Rugăciunea implică o mântuire care se lucrează în „sinergie", în conlucrare. Biserica apare astfel ca o comunitate rugătoare a celor care ştiu că prin rugăciune primesc puterea transformatoare şi mântuitoare a lui Hristos, a celor care au devenit sensibili faţă de această putere, capabili să facă experienţa ei.

Rugăciunea este deci teologia cea mai completă, teologia dusă până la capăt. Prin rugă-

ciune nu mai rămânem la o speculaţie despre Dumnezeu sau despre credinţă, ci facem experienţa lui Dumnezeu în manifestarea energiei Lui, putere care răspunde rugăciunii şi sporeşte în om setea de rugăciune, facem experienţa acţiunii mântuitoare a lui Dumnezeu în întreaga ei amploare. De aceea Evagrie Ponticul a putut spune: „Dacă eşti teolog te rogi cu adevărat şi dacă te rogi în adevăr eşti teolog”[11].

Credincioşii nu vin la Biserică pentru a asculta o expunere teoretică — fie ea o definiţie infailibilă sau una din multiplele interpretări aduse de teologi —, ci pentru a primi în rugăciune puterea mântuitoare a lui Dumnezeu. Comuniunea proprie Bisericii nu este obiectul unei contemplaţii estetice sau al unei speculaţii abstracte, ea trebuie să fie un mod de întrajutorare al credincioşilor, întemeiat pe rugăciune, pentru nevoile lor concrete cele mai diverse; este o experienţă comună a prezenţei şi ajutorului lui Dumnezeu resimţite datorită căldurii deosebite a rugăciunii realizate în iubirea lor întreolaltă. Credincioşii se roagă în comun şi unii pentru alţii şi astfel fac mai uşor experienţa unităţii lor în Hristos şi a puterii lui Hristos. Îngerii şi Sfinţii fac şi ei parte din această

---

[11] *Despre rugăciune* 60; *PG* 79, 1173 [*FR* I, p. 81].

comuniune care cere ajutorul lui Dumnezeu pentru fiecare în parte şi pentru toţi împreună: „Toate oştirile cereşti, Înainte-mergătorule al Domnului, cei doisprezece Apostoli şi toţi sfinții împreună cu Maica lui Dumnezeu, rugaţi-vă să ne mântuim toţi" (*Paraclisul Maicii lui Domnului*, cântarea 9).

Rolul de slujire al Bisericii se explică şi el prin puterea lui Hristos: Biserica este organismul prin care această putere mântuitoare se comunică oamenilor; această putere lucrătoare în ea îi îngăduie să-i iubească pe oameni, să facă să iradieze între ei comuniunea întemeiată pe rugăciune.

Cultul Bisericii nu este deci o laudă adresată unui Dumnezeu închis în transcendenţa lui, care s-ar lăsa contemplat numai de către intelect şi i-ar uita pe oameni şi nevoile lor, ci este lauda adusă marilor lucrări ale lui Dumnezeu care dau credincioşilor încredere în capacitatea pe care o are Dumnezeu de a lucra şi acum, de a veni şi acum în ajutorul lor. Credincioşii Îl laudă pe Dumnezeu pentru lucrările Sale de odinioară, pentru iertarea acordată în desfăşurarea Revelaţiei diferitelor categorii de oameni, chiar şi celor mai mari păcătoşi. Această rememorare le dă nădejdi că Dumnezeu îi va ajuta şi pe ei răspunzând cererilor lor actuale. Sau ei Îl laudă pe Dumnezeu pentru a-I mulţumi pentru ajutorul dat. Cultul e intens preocupat de nevoile concrete ale oamenilor. Mântuirea nu este separată de ajutorul pe care Dumnezeu îl dă oamenilor în diferitele împrejurări ale vieţii lor ca ei să înfăptuiască binele şi să facă să sporească în ei toate aspiraţiile pozitive. Dumnezeu nu încetează să arate omului iubirea Sa pentru el şi pentru lume. Fără această iubire, Dumnezeu nu s-ar preocupa de mântuirea oamenilor.

Lui Dumnezeu nu-i cerem ceva înainte de a-L fi lăudat, şi nu-L lăudăm pe Dumnezeu înainte de a-I cere ceva.

Pentru Ortodoxie, Biserica este locul duhovnicesc în care puterea lui Dumnezeu este constant experiată în rugăciune, este locul în care Duhul este experiat ca putere, iar această sensibilitate duhovnicească a credincioşilor faţă de prezenţa şi lucrarea lui Dumnezeu este ea însăşi provocată de Duhul. Sfânta Tradiţie, prin care Biserica se perpetuează cu ajutorul rugăciunii, constă tocmai în această persistenţă în Biserică prin Sfântul Duh a lucrării mântuitoare a lui Hristos.

Experiat ca izvor de putere, Hristos este intens cunoscut de întreaga Biserică în „sobornicitatea” sa rugătoare, în sobornicitatea permanentă a tuturor. Ca izvor de viață, Acest Hristos este cunoscut înainte de orice

prin experienţa liturgică. De aceea, cultul ca dialog între Biserică şi Domnul său sub forma rugăciunii-putere are o atât de mare importanţă în Biserica Ortodoxă.

În calitatea sa de cult public, el reflectă şi susţine unitatea Bisericii în viaţa sa în Hristos. În acest cult public Duhul Sfânt sensibilizează sufletele nu numai în vederea unei relaţii individuale cu Dumnezeu, dar şi în vederea unei relații cu Dumnezeu în cadrul întregii comunităţi, în comuniune cu toţi cei care cred. Duhul suscită în credincioşi un sentiment de responsabilitate în faţa lui Dumnezeu pentru mântuirea fraţilor lor, o afecțiune pentru ei care este totodată afecţiune comună pentru Dumnezeu. Rugăciunea împreună provoacă şi exprimă toate acestea. Transparenţa activă a Duhului este deci experiată mai ales în cult, deci în Biserică în calitate de subiect al acestui cult comunitar. Duhul se manifestă înainte de toate în Biserică şi în Tainele ei în inima cărora se află Euharistia.

Rugăciunile personale ale credincioşilor îşi au şi ele valoarea lor, dar numai ca participare la viaţa şi la credinţa Bisericii. În rugăciunile comune credincioşii pot intercala cereri individuale, după situaţia lor concretă. Dar, dacă rugăciunile individuale sau cele ale cultului public sunt schimbate de fiecare

dată sau foarte des de cei care le pronunţă sau de Biserică în întregul său, unitatea comuniunii are de suferit, Hristos şi lucrarea Sa riscă să nu mai fie înţelese în aceeaşi perspectivă pentru o aprofundare mereu înnoită a bogăţiei lor nesfârşite. Formarea convergentă şi constantă a credincioşilor va avea şi ea de suferit.

Unitatea interioară a Ortodoxiei este o unitate largă şi permanentă, hrănită de Liturghia euharistică şi de cultul întreg, mereu acelaşi, în care puterea lui Dumnezeu este experiată ca un răspuns la rugăciunea acestei largi comunităţi ecleziale, câmp al energiilor necreate ale lui Dumnezeu.

Larga comunitate eclezială ortodoxă nu se fărâmiţează în grupuri restrânse organizate în jurul unor individualităţi prestigioase. Ea are de fapt conştiinţa că Duhul este puterea comuniunii rugătoare, experienţă comună a lui Hristos Care vrea să-i aducă pe toţi oamenii la El. Rugăciunea Bisericii este o „sinergie” a ei cu Duhul Care tinde să adune toate persoanele în Hristos. Chiar şi rugăciunile individuale se fac prin puterea aceluiaşi Duh Care se roagă în toţi şi întăreşte unirea tuturor în revelaţia integrală a lui Hristos. Fiecare persoană se roagă pentru toţi şi toţi se roagă pentru fiecare.

136

Fiecare Taină presupune invocarea („epicleza") Duhului şi în acest mediu sacramental este primită energia Duhului. Dar această epicleză este rostită în numele întregii Biserici şi harul Duhului coboară asupra celui care primeşte o Taină pentru că prin aceasta el se încorporează Bisericii sau creşte în Biserica pe care o animă energiile necreate ale Duhului Sfânt. Acesta Se dăruie în Biserică zidindu-l pe cel care Îl primeşte în măsura în care acesta îşi întăreşte apartenența la comunitate. Sfântul Duh se dăruie împreună cu sau din Trupul tainic al lui Hristos întărind şi sporind acest Trup.

Se poate spune chiar că orice rugăciune a Bisericii şi a membrilor săi constituie, în sensul larg al cuvântului, o „epicleză" care cere şi primeşte Duhul ca pe o putere a lui Dumnezeu. În această perspectivă, credinciosul îşi începe fiecare zi, fiecare ocupaţie, printr-o epicleză, prin invocarea Duhului în rugăciunea „Împărate ceresc". Iar Duhul îi acordă una din energiile Lui necreate. Aceasta pentru că invocarea se realizează în Trupul unic al lui Hristos şi cere puterea Duhului lui Hristos; iar acest Duh, însufleţind Trupul tainic, împarte fiecăruia darul care îi este necesar spre întărirea comunităţii ecleziale, spre îmbogăţirea Trupului tainic al lui Hristos.

Duhul introduce în adâncul omului energia divină care ne uneşte în Fiul şi ne face să participăm la relaţia Fiului cu Tatăl. Duhul pe Care Îl primim împreună cu Trupul şi Sângele Mântuitorului ne face „concorporali şi consanguini cu Hristos" (cf. *Ef* 3, 6), ne integrează Trupului şi Sângelui pnevmatizat al Domnului.

În fapt, după ce a prefăcut Sfintele Daruri, Sfântul Duh îi preface şi pe cei ce se împărtăşesc din acestea. „Cerem trimiterea Sfântului Duh — spune Sfântul Chiril al Ierusalimului — căci în general Duhul preschimbă tot ceea ce atinge"[12]. El preschimbă făcându-ne sensibili pentru Dumnezeu, sfinţind şi îndumnezeind, căci El pune persoana umană în relaţie de iubire cu Treimea şi deci cu ceilalţi credincioşi. Duhul este Persoana a Treia în Care primele Două se întâlnesc în plenitudinea iubirii dincolo de orice separaţie. În Duhul lui Hristos se realizează depăşirea universală a separaţiei apărute ca urmare a păcatului originar.

Prin rolul acordat Persoanei divine a Duhului în sensibilizarea credincioşilor faţă de Dumnezeu printr-o rugăciune solidară şi o responsabilitate reciprocă, Biserica Ortodoxă are imense posibilităţi de a dezvolta viaţa în comuniune.

În Liturghia euharistică comunitatea ortodoxă recunoaşte că Trupul Domnului, în care Duhul transformă pâinea, „se frânge pentru toţi” şi că Sângele său, în care acelaşi Duh al iubirii transformă vinul, „se varsă pentru toţi”.

Trupul şi Sângele lui Hristos sunt mijlocul şi hrana iubirii dintre toţi şi pentru toţi, pentru că Duhul este prezent în ele. Acum această prezenţă rămâne ascunsă, într-un anume fel ca o arvună, dar conducându-ne chiar prin aceasta, în mod dinamic, spre împărtăşirea deplină şi deschisă de Hristos în Duhul şi, în acelaşi timp, la o comuniune deschisă şi universală cu oamenii.

Tocmai această prezenţă dinamică dă cultului tensiunea şi deschiderea sa eshatologică care fac comunitatea să trăiască într-un anume fel în transparenţa Plinirii finale către care tinde susţinută de Duhul vieţii şi al plinătăţii. Eshatonul va fi revelaţia deplină a Duhului ca energie şi slavă dumnezeiască şi

---

[12] *Catehezele mistagogice* V, 6.

îndumnezeitoare, care va depăşi starea de separaţie a lumii căzute prin intensitatea comuniunii oamenilor cu Dumnezeu şi întreolaltă, prin realizarea unei comuniuni universale şi desăvârşite. În Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom, după prefacerea darurilor

cerem ca împărtăşirea de Trupul şi Sângele Domnului, plină de căldura şi iubirea Duhului, să ne facă moştenitori ai Împărăţiei „cerurilor" .

Duhul Sfânt este puterea care susţine în noi prin rugăciunea Bisericii tensiunea spre înviere: El este Cel care va realiza învierea noastră prin care vom participa la trupul înviat, deplin transparent al Domnului, prin trupurile noastre devenite ele însele pe deplin transparente în experienţa plină de bucurie a comorilor iubirii Lui.

Biserica este comunitatea celor ce înaintează prin puterea Duhului lui Hristos spre învierea şi plenitudinea negrăită a comuniunii desăvârşite cu Hristos şi cu toţi cei ce cred. Biserica ar vrea ca toţi oamenii să păşească pe această cale pentru ca economia Fiului său şi planul mântuirii să-şi dea ultimele lor roade, prin lucrarea continuă a lui Hristos în Duhul Său. Sfântul Duh este călăuza plină de putere Care conduce creaţia spre Împărăţia de acum deschisă, lucrând îndeosebi în şi prin acest câmp de forţă divin care este Biserica. În lumina acestei perspective imense şi cu adevărat veşnice, a acestei „cunoaşteri”, puterea lui Dumnezeu ne pune în mişcare prin Duhul. Viziunea este inseparabilă de dinamism, dinamismul este inseparabil de o viziune imensă, luminoasă, fără de sfârşit. Emoţionalul poartă în el cunoaşterea credinţei şi deci stabilitatea şi, invers, cunoaşterea credinţei îl mişcă pe om în întregul său.

Sfântul Vasile cel Mare în tratatul său *Despre Duhul Sfânt*[13] a evocat cultul ca o deschidere asupra eshatologiei prin care primim adevărata înţelegere a istoriei şi puterea de a participa pozitiv la ea. Trebuie să ne rugăm în picioare în toată perioada cuprinsă între Paşti şi Cincizecime, potrivit unei tradiţii care, spune Sfântul Vasile, vine de la Apostoli, pentru a arata că suntem în mers către Împărăţia cerească care va fi Cincizecimea finală şi desăvârşită. Suntem în mers purtând în noi Duhul lui Hristos Cel Înviat, fiind noi înşine în mod virtual înviaţi.

În cursul Liturghiei euharistice arătăm că suntem în mers, că nu avem aici cetate stătătoare (*Evr* 13, 14), că nu ne fixăm definitiv în nici o situaţie a acestei lumi, ci că încercăm să mergem mereu mai departe, să depăşim orice nivel atins „tinzând” mereu mai sus, cum spune Sfântul Pavel (*Flp* 3, 14), cum spune şi Sfântul Grigorie al Nyssei în învăţătura sa despre „epectază". Duhul lui Hristos Cel Înviat ne menţine într-un dinamism mereu mai puternic şi dă adevărata direcţie şi adevăratul sens aspiraţiei sufletului uman spre progres. Undele acestui dinamism creştin întreţinut de Duhul se revarsă asupra întregii umanităţi, chiar dacă ea nu este conştientă de aceasta. Duhul lui Hristos Cel Înviat ne conduce din interior spre Cincizecimea eshatologică când El va străluci în deplinătatea trupului transparent al lui Hristos, dar şi al inimilor noastre care vor fi sporit în transparenţă prin unirea cu Hristos.

2. *Harismaticii.*
Trei figuri harismatice în Biserica Ortodoxă Română în secolele XIX şi XX

Viaţa Bisericii în Duhul, aşa cum am spus, constă în mod esenţial în experienţa puterii dumnezeieşti ca răspuns la rugăciune. Ex-

---

[13] *Despre Duhul Sfânt*, cap. 26; *PG* 32, 186–191 [*PSB* 12, 1988, p. 79-81].

dumnezeieşti ca răspuns la rugăciune. Experienţă care se realizează nu numai în cultul public dar şi în rugăciunea particulară practicată cu conştiinţa unei depline comuniuni ecleziale.

Să precizăm acum că rugăciunea mai intensă a anumitor membri ai Bisericii le aduce acestora o mai mare experienţă a prezenţei şi puterii lui Dumnezeu în Duh şi face din ei nişte harismatici numiţi în Ortodoxie „oameni duhovniceşti". Aceşti „oameni duhovniceşti" se hrănesc nu numai cu rugăciunea liturgică şi particulară a Bisericii, dar şi cu scrierile ascetice şi patristice pe care ei le cunosc uneori din lectură dar cel mai adesea din viaţa părinţilor lor duhovniceşti care întrupează în mod concret aceste scrieri. Ei deprind astfel învăţătura curăţirii de patimi şi metoda rugăciunii neîncetate. Prin aceasta îşi spiritualizează natura astfel că ea devine permeabilă Sfântului Duh şi luminii dumnezeieşti, întocmai ca Hristos pe Tabor. Atunci această lumină, care este în acelaşi timp o energie divină, ei o iradiază deopotrivă ca spiritualitate, putere supranaturală şi iubire nesfârşită pentru oameni.

Trebuie notat că aceşti oameni nu se asociază în grupuri harismatice separate de ceilalţi membri ai Bisericii, pentru că una din patimile de care ei se curăţă este tocmai mândria. Ajunşi foarte smeriţi, ei au conştiinţa că sunt cei mai mari păcătoşi, au un respect nemărginit faţă de Biserică şi faţă de harul preoţiei. Ei îşi desăvârşesc smerenia prin însăşi rugăciunea lor, această rugăciune neîncetată cunoscută sub numele de rugăciunea lui Iisus: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul”. Ei privesc pe fiecare om ca pe Hristos. În acelaşi timp, ei nu se închid faţă de lume, ci îşi mărturisesc iubirea faţă de oameni prin fapte de slujire sau, dacă sunt monahi, cel puţin prin rugăciunea pentru toţi.

Vom prezenta acum pe scurt câţiva mari harismatici din viaţa Bisericii Ortodoxe Române care, din acest punct de vedere, este mai puţin cunoscută decât Biserica Rusă şi Greacă.

a. Sfântul Calinic de la Cernica

Sfântul Calinic de la Cernica a fost unul din aceşti mari harismatici. A trăit între anii 1780–1868. Ajuns monah încă din tinereţe „el şi-a mortificat trupul tânăr printr-un post foarte aspru pe care numai un om desăvârşit l-ar fi putut suporta... Mult timp s-a mulţumit cu pâine şi apă fără să se sature”. „Noaptea nu dormea decât trei ore şi nu într-un pat ci pe scaun. Ziua participa la cele într-un pat ci pe scaun. Ziua participa la cele mai grele munci împreună cu alţi călugări.” N-a mâncat niciodată carne sau peşte, ci numai legume. Când a împlinit şaptezeci de ani, Biserica i-a încredinţat un scaun episcopal dar el şi-a continuat viaţa ascetică şi se îmbrăca cu un veşmânt sărăcăcios.

Prin asceza sa nu căuta numai mortificarea patimilor dar şi o sporire a virtuţilor opuse. El a dezvoltat astfel în sine blândeţea, răbdarea, smerenia şi mai ales iubirea. Suferea cu cei nefericiţi, îi ajuta pe toţi cei despre care ştia că sunt în nevoi. Banii pe care cei bogaţi îi dăruiau pentru slujbele bisericeşti, el îi trimetea de îndată celor săraci. Avea liste cu nevoiaşii din mai multe oraşe şi le trimetea bani de îndată ce primea. Când nu avea nimic ce să le trimită, plângea şi cerea celor care se aflau în jurul său „să-i facă rost de bani pentru a-i trimite sărmanilor fraţi ai lui Hristos”. Nu avea în chilia sa decât un ulcior cu apă şi toată viaţa a purtat aceleaşi veşminte aspre şi sărăcăcioase.

El a reuşit să împace într-un mod minunat asceza şi viaţa contemplativă cu activitatea de constructor şi organizator. A construit o mare biserică la Cernica şi şase alte biserici în alte mănăstiri şi parohii. A construit biserica şi reşedinţa episcopală din Râmnicu serica şi reşedinţa episcopală din Râmnicu Vâlcea unde a trăit ca episcop.

La sfârşitul vieţii s-a retras din nou ca simplu călugăr în mănăstirea sa de la Cernica. A murit în 1868. Toată viaţa s-a concentrat în rugăciune şi în contemplaţie. Prin rugăciunile sale a vindecat bolnavi. Prin rugăciunile sale a salvat în 1821 comunitatea monahală de la Cernica ca şi un mare număr de locuitori ai Bucureştiului, refugiaţi la Cernica când turcii asediau Bucureştiul. Părea ca un „înger pământesc”. Rugăciunile îndelungate, pline de iubire pentru Dumnezeu îi mişcau atât de puternic inima, încât adesea ochii i se umpleau de lacrimi. În astfel de momente era absent pentru toţi, ca în extaz. Ucenicul şi biograful său A. Baldovin, scrie: „Eram uimit de o asemenea viaţă supranaturală. Citisem multe vieţi de sfinţi. Acum ştiam că mă aflu alături de un sfânt în viaţă.”

b. Stareţul Ioanichie

Stareţul Ioanichie Moroi de la mănăstirea Sihăstria din Moldova, a devenit un mare harismatic între anii 1910 şi 1944. S-a născut în 1859 într-un sat din Transilvania, Zărneşti. Încă de foarte tânăr, deşi era cioban la un boier, a vrut să meargă la Athos împreună cu un alt tânăr cioban pentru a se face călugăr. Tovarăşul său l-a învăţat să citească şi el a început să înveţe psalmii pe de rost. Înainte de a pleca spre Athos, a revenit în satul său pentru a o vedea pentru ultima dată pe mama sa bolnavă. Dar mama a reuşit să-l reţină şi l-a silit să se căsătorească. Totuşi el a păstrat nostalgia vieţii monahale. Un alt harismatic, „moş Gheorghe”, l-a sfătuit să meargă într-o mică mănăstire din

munţii vecini, unde trei pustnici trăiau fiecare în câte o colibă, şi să rămână acolo un an de încercare în chilia sa, să nu mănânce decât odată pe zi după apusul soarelui şi să citească în fiecare zi *Psaltirea* în întregime.

La capătul unui an, el s-a întors în familia sa unde a continuat aceeaşi viaţă timp de încă un an. Apoi împreună cu „moş Gheorghe” a mers la Ierusalim. De acolo s-a îndreptat spre Athos unde s-a făcut călugăr. Revenit în România după o bucată de vreme, a fost trimis la mănăstirea Sihăstria care era ruinată, pentru a o restaura. Şi-a condus mama, nevasta, surorile şi copii la o mănăstire vecină. Sihăstria s-a umplut de călugări, atraşi de duhovnicia lui Ioanichie. Mânca o singură dată pe zi pe la ora trei după-amiază un singur fel de mâncare de legume, chiar fără ulei. În timpul posturilor nu mânca nimic de luni până sâmbătă. În fiecare zi citea Psaltirea în întregime, Paraclisul Maicii Domnului şi numeroase Acatiste. Adesea plângea în timpul rugăciunilor. Nici el nu dormea decât trei ore pe noapte. Era slăbit, dar avea o mare voinţă. În fiecare zi slujea Liturghia şi cele şapte laude. Plângea aproape totdeauna în timpul liturghiei, neputând să citească Evanghelia din pricina lacrimilor; dar mai ales în momentul prefacerii îngenunchea şi plângea. Întreaga comunitate trebuia să participe la slujba de noapte. În fiecare seară călugării trebuiau să se mărturisească. Când un membru al comunităţii suferea de vreo mare ispită sau de vreo boală, întreaga comunitate ţinea post negru de trei zile şi toţi citeau întreaga Psaltire pomenind numele fratelui încercat. În mănăstirea stareţului Ioanichie, nimeni nu vorbea cu voce tare, nici despre lucruri neduhovniceşti. În biserică toţi călugării îşi ascundeau faţa şi se rugau în sinea lor. Mulţi rămâneau îngenuncheaţi tot timpul şi mulţi practicau rugăciunea lui Iisus. La trapeză nu se mâncau decât legume. Doar sâmbăta şi duminica se gusta şi peşte, ouă şi ulei.

Într-o zi Ioanichie a fost încercat de o ispită. El şi-a adunat obştea, le-a făcut cunoscută ispita sa şi a declarat că nu mai era vrednic să le fie stareţ. Călugării l-au rugat să rămână în postul său. El nu a acceptat decât cu o condiție, ca toți membrii obștii să treacă cu picioarele peste trupul său întins la pământ.

Prin viața de asceză și de rugăciune, starețul Ioanichie a primit darul vindecării bolilor. Mulți veneau să i se mărturisească, să-i ceară sfatul, să se vindece prin rugăciunile sale. A murit la 6 septembrie 1944, prevăzându-și ceasul sfârșitului cu multe zile înainte.

c. *„Moșul Gheorghe”*

„Moșul Gheorghe” a fost cunoscut și cinstit ca sfânt nu numai în România, dar și la Athos. Și astăzi încă poporul îl consideră ca pe un sfânt al veacului nostru. S-a născut în 1846 într-un sat din Transilvania, Șugag. A fost căsătorit și în casa sa se citea în fiecare zi Psaltirea. Noaptea mergea în grădină unde se ruga cu mâinile ridicate, făcând metanii. Fața sa era totdeauna senină deși familia sa era copleșită de datorii. După paisprezece ani de viață familială, în 1883–1884 a luat hotărârea de a merge la Ierusalim cu mai mulți țărani din satul său. A primit consimțământul nevestei lui care a rămas singură cu cei patru copii. A luat cu el *Evanghelia* și *Psaltirea*. Rugăciunea neîntreruptă a lui Iisus se afla în inima sa. A mers pe jos până la

Constanța de unde a luat vaporul; dormea două ore pe noapte şi se ruga neîncetat. La Ierusalim a rămas patru zile mergând în fiecare zi de câte trei ori la Sfântul Mormânt pentru a participa la Sfânta Liturghie şi la alte slujbe. Apoi a vizitat alte locuri sfinte din Palestina şi a trăit câtva timp în mănăstiri în post şi rugăciune neîncetată. Un mare pustnic i-a spus că nu trebuia să se facă călugăr, ci să meargă, postind şi rugându-se, prin lume pentru a redeştepta credința; înainte de aceasta, pentru a se pregăti, trebuia să petreacă patruzeci de zile în deşert într-o asceză totală. Se povesteşte că s-a dus în Sahara unde a suferit mari ispite. Acolo a luat hotărârea de a nu-şi acoperi niciodată capul şi de a nu mai purta încălțăminte. Se ruga neîncetat, fie în picioare cu mâinile ridicate, fie mergând cu picioarele goale pe pietrele şi nisipul încins. Nu se hrănea aproape deloc. După patruzeci de zile a revenit la Ierusalim pentru Paşti, apoi s-a întors în România. Toată viața sa a mers dintr-un loc în altul cu picioarele goale, capul descoperit, îmbrăcat cu o haină lungă de piele albă aşa cum poartă ciobanii români şi cu *Psaltirea* în mână. Ducea o viață de pelerin, nu mânca decât foarte puțin, după apusul soarelui. Pe drum nu vorbea cu nimeni pentru că mintea sa era concentrată în rugăciune. Nu cerea nimic nimănui. În orice loc se afla, rămânea în rugăciune în timpul nopţii în biserică, nedormind decât trei ore. El a trăit astfel mai mult de patruzeci de ani. Mergea totdeauna recitând psalmi. Umbla fără grabă şi fără să se lase tulburat de nimic. Sub cămaşa de ţăran, se vedea o cruce mare şi grea de lemn. Avea în inima sa o bucurie permanentă şi o mare iubire pentru Hristos. Nu simţea nici căldura, nici frigul, nici foamea. Toată viaţa a purtat acelaşi veşmânt de piele, spălat din când în când. Nu vorbea niciodată decât despre lucruri privitoare la Dumnezeu sau la mântuire. Se ruga de la douăzeci la douăzeci şi două de ore pe zi. Toată ţara îl cunoştea. Aproape în fiecare an făcea un pelerinaj la Ierusalim unde conducea grupuri de pelerini. După câtva timp a început să fie imitat. Alţi pelerini au apărut în Transilvania, practicând rugăciunea neîncetată a lui Iisus. Unii dintre ei au devenit călugări.

Din 1895 i s-a dat o chilie în turnul bisericii Sfântul Ioan din Piatra Neamţ din Moldova. În fiecare noapte se ruga timp îndelungat în biserică. Ziua străbătea în stare de rugăciune străzile oraşului. Mulţi credincioşi, printre care şi copii, îl urmau, sărutându-i

Psaltirea, atingându-i veşmântul de piele. Toţi simţeau că Sfântul Duh era cu el. Câinii se linişteau la vederea sa. Intra adeseori în câte-o brutărie, cumpăra un sac de pâine pe care cineva îl ducea până la turn. La ora la care se întorcea, în jurul lui se aduna o mulţime de săraci, de văduve şi bătrânul Gheorghe le împărţea pâinile. Celor care îi cereau bani le dădea ceea ce primise pe drum. Nu păstra pentru el decât o singură pâine pe care o mânca seara, în afara zilelor de luni, miercuri şi vineri când nu mânca nimic. În rugăciunile sale el îi pomenea pe toţi cei care îi făcuseră vreun dar pentru ajutorarea săracilor. Petrecea un anume timp primind câte unul din cei care doreau să-i ceară sfatul. Oamenii simţeau o putere dumnezeiască strălucind din prezenţa lui paşnică, senină, bună. Avea o transparenţă duhovnicească. Adesea vizita mănăstirile din Moldova. Mulţi au devenit ucenicii săi în Moldova, luând calea sa, umblând cu picioarele goale, capul descoperit, cu rugăciunea lui Iisus neîntreruptă în inimă. Unii dintre ei mai trăiesc şi astăzi. Aproape de mănăstirea Sihăstria, al cărei stareţ Ioanichie era unul din ucenicii săi, bătrânul Gheorghe şi-a săpat o groapă în care se ascundea în momentul rugăciunii, ca să nu vadă decât cerul. Când se întorcea în mănăstire îi spunea plin de bucurie lui Ioanichie: „Astăzi am fost în cer”.

A murit în 1918. O mulțime imensă a participat la înmormântarea sa. Toți simțeau că au pierdut un mare sfânt.

Într-o lucrare încă nepublicată, părintele Ioanichie Bălan[14] a descris în trei volume sute de astfel de harismatici. Ei există și astăzi. Deși diferă unii de alții prin formele lor de sfințenie, ei au totuși câteva trăsături comune:

---

[14] *Patericul românesc,* între timp publicat în 1980 și reeditat în mai multe rânduri [n. ed.].

1. Sunt mari asceți pentru că știu, din tradiția spirituală a Bisericii Ortodoxe, că fără asceză nu pot fi stârpite patimile și că, fără curățirea de patimi, omul nu poate să se facă sensibil față de Dumnezeu prin Duhul Sfânt. Prin această transparență, acești mari asceți trăiesc încă de aici în perspectiva eshatologică, adică „în cer”.

2. Sunt oameni ai rugăciunii neîncetate. Practică rugăciunea lui Iisus, citesc Psaltirea, participă la Sfânta Liturghie și la cele șapte laude ale Bisericii. Ei rămân astfel în atmosfera spirituală a Bisericii, în comuniune cu poporul credincios și în duhul Tradiției ortodoxe.

3. Practică o slujire de iubire față de toți

oamenii, rugăciunea lor le dă o mare înțelepciune ca Părinți duhovnicești și adesea ei primesc darul vindecării.

4. Cei mai mulți devin călugări, dar rămân în contact cu poporul și joacă un mare rol în continua înnoire religioasă ce se realizează în Biserică. Astfel, chiar dacă această formă foarte înaltă de viață harismatică nu poate fi imitată de prea mulți, ea are totuși repercusiuni asupra vieții poporului în general și asupra multora dintre credincioși care, la rândul lor, au un rol important în înnoirea continuă a vieții Bisericii și ajung pe diferite trepte ale vieții duhovnicești.

Cuprins

Notă asupra ediției 5

Cuvânt înainte
(arhim. GHEORGHIOS KAPSANIS) 9

Prefața (OLIVIER CLEMENT) 13

I. RUGĂCIUNEA ÎNTR-O LUME SECULARIZATĂ 27

II. CALEA ISIHASTĂ 51

1. Gingășie și sfințenie 53
2. Rugăciunea curată sau rugăciunea inimii și piedicile în calea ei 67
3. Sfințenia, transparența lui Dumnezeu în conștiința omului 75
4. Rugăciune și libertate 85
5. Nevoia de iertare și înnoire în Biserică 97

III. SFÂNTUL DUH ÎN TEOLOGIA ȘI ÎN VIAȚA BISERICII ORTODOXE 107

1. Sfântul Duh în teologia ortodoxă 109
   1. Sfântul Duh în Treime 110
   2. Sfântul Duh în Revelație 116
2. Sfântul Duh în viața Bisericii 129
   1. Transparența Duhului în Biserică .. 129
   2. Harismaticii. Trei figuri harismatice în Biserica Ortodoxă Română în secolele XIX și XX 142
      a. Sfântul Calinic de la Cernica 144